



**Poul Helgesens teologiske standpunkt og placering i den europæiske  
humanismebevægelse  
set på baggrund af en præsentation af Erasmus af Rotterdams teologiske  
programskrifter**  
Haarløv, Sten

*Publication date:*  
2007

*Document version*  
Også kaldet Forlagets PDF

*Document license:*  
[CC BY-NC-ND](#)

*Citation for published version (APA):*  
Haarløv, S. (2007). *Poul Helgesens teologiske standpunkt og placering i den europæiske  
humanismebevægelse: set på baggrund af en præsentation af Erasmus af Rotterdams teologiske  
programskrifter*. Det Teologiske Fakultet.

Poul Helgesens teologiske standpunkt og placering  
i den europæiske humanismebevægelse -  
set på baggrund af en præsentation af Erasmus  
af Rotterdams teologiske programskrifter

Sten Haarløv

Ph.d.-afhandling  
Afdeling for kirkehistorie  
Det teologiske Fakultet, Københavns Universitet

2007

Poul Helgesens teologiske standpunkt og placering i den europæiske  
humanismebevægelse - set på baggrund af en præsentation af  
Erasmus af Rotterdams teologiske programskrifter

Ph.d.-afhandlinger ved Det Teologiske Fakultet 2007/1



Licensed under Creative Commons

Sten Haarløv

ISBN: 978-87-91838-02-6 (trykt)

ISBN: 978-87-93361-06-5 (pdf)

Udgivet af  
Det Teologiske Fakultet  
Københavns Universitet  
Købmagergade 44-46  
1150 København K

## I. Indledning

Denne afhandling vil forsøge at placere den danske karmelitermunk og humanist Poul Helgesen i en europæisk kontekst. Afhandlingen vil være bygget op omkring to af den europæiske humanismes hovedfigurer på hhv. den europæiske og den danske scene, nemlig Erasmus af Rotterdam og Poul Helgesen. Afhandlingen vil begynde med en redegørelse for humanismebegrebet. Derefter bevæger vi os ind i de to humanisters teologiske univers. Endelig vil der i en konklusion blive peget på forskelle og ligheder mellem de to humanister, ligesom der vil blive givet et bud på, hvilken europæisk humanistisk sammenhæng, Helgesen hører hjemme i.

Afhandlingen vil forfølge sit mål i tre etaper.

Som det første vil der efter denne indledning og nogle overvejelser over de valgte kilder blive givet en introduktion til den europæiske humanismebevægelse i 1400-tallet og 1500-tallet. Herunder vil selve begreberne humanisme og bibelhumanisme blive behandlet i lyset af ældre og nyere forskning. Både Erasmus og Helgesen er af eftertiden blevet opfattet som humanister. Men uden en tilnærmelsesvis afgrænsning af humanismebegrebet er det vanskeligt at placere dem i den vidt facetterede humanismebevægelse i renæssancen og i forhold til hinanden. Hvis humanismebetegnelse ikke skal blive en konturløs etikette, er det derfor nødvendigt at præcisere nærmere, hvad der bør forstås ved renæssancens humanisme. Den europæiske humanisme i 1400- og 1500-tallet – og det vil jo sige renæssancens humanisme – er en meget kompleks størrelse. Hvad humanismebegrebet overhovedet dækker over, er et særdeles omdiskuteret emne i forskningen. Endelig vil et af de dynamiske humanistiske centre i Europa blive omtalt, nemlig universitetsmiljøet i Paris.

Derefter bevæger afhandlingen sig over i sine to hovedafsnit. Det første hovedafsnit er en fremstilling af de centrale teologiske temaer hos Europas førende humanist og teolog Erasmus af Rotterdam (1469 – 1536). Af flere grunde er Erasmus tilkendt denne omfattende behandling i afhandlingen. For det første optræder han som en vigtig

reference i Helgesens forfatterskab. For det andet er han den ukronede konge i 1500-tallets europæiske humanismebevægelse. Og Helgesen har som så mange andre af tidens intellektuelle næret beundring for den kendte hollænder. Dette ytrede sig f.eks. ved, at Helgesen oversatte flere af Erasmus' latinske skrifter til dansk. Man kan således sige, at Helgesen selv inviterer til en nøjere granskning af forholdet mellem de to. For det tredje kan Erasmus i den grad siges at være en dagsordensætter for, hvad humanisme i det hele taget er på dette tidspunkt, at et vigtigt kriterium for at bedømme Helgesens placering i en europæisk sammenhæng er: hvordan er han placeret i forhold til Erasmus?

Et yderligere incitament til, at jeg har valgt at redegøre for hovedlinierne i Erasmus' teologi, er den højst mærkelige kendsgerning, at Erasmus' humanisme i en dansk forskningsmæssig sammenhæng, både kirkehistorisk og teologisk, er et uopdyrket felt, ganske i modsætning til den frodige - og helt uoverskuelige - humanismeforskning, der drives på det europæiske kontinent og i USA og Canada og med Erasmus som en central skikkelse. Erasmus' teologi har i en dansk kontekst først og fremmest været karakteriseret gennem og set i lyset af Erasmus' indlæg i debatten med Luther om den frie vilje i 1524.<sup>1</sup> Og det er en skam, både for Erasmus og hans danske publikum, da man på den måde afskærer sig fra kendskabet til afgørende aspekter af Erasmus' teologiske program. Erasmus' skrift om den frie vilje står på ingen måde centralt i hans teologiske forfatterskab. Og har man først skaffet sig et indblik i kernen af Erasmus' kristendomsforståelse, åbner det i tilgift for en anden læsning og forståelse af hans indlæg om den frie vilje. Derfor vil en gennemgang af denne vigtige debat med Luther følge efter præsentationen af Erasmus' humanistisk teologiske program.

Erasmus' teologi ligger stort set færdigudviklet omkring 1516, altså små ti år før Erasmus udsendte *De libero arbitrio* skriftet (1524). De grundlæggende dele af Erasmus' teologi vil derfor naturligt hente deres udgangspunkt i de teologiske skrifter, der ligger i tidsrummet 1500 og 1516/19. Disse skrifter er for det første det tidligste

---

<sup>1</sup> En undtagelse er dog Leif Grane, *Martinus noster. Luther in the German Reform movement 1518-1521*, Mainz 1994.

hovedskrift fra Erasmus' hånd, nemlig *Enchiridion militis christiani* fra 1503, som han genudgav uden nævneværdige ændringer i 1518/1519, men med et tilføjet indholdsrigt dedikationsbrev til abbeden Paul Volz. De øvrige skrifter, som denne afhandling baserer sig på, er de vigtige indledningsskrifter, som Erasmus ledsagede sin skelsættende udgave af *Ny Testamente* (1516) med, nemlig *Paraclesis*, *Methodus*, *Apologia*. Endelig vil hans lange teologiske, methodiske afhandling, *Ratio seu Methodus compendio perveniendi ad veram Theologiam* fra 1518 blive grundigt inddraget. Disse fire skrifter kan med fuld ret karakteriseres som Erasmus' teologiske programskrifter. For Erasmus betyder det teologiske og humanistiske "ad fontes!" i første række en tilbagevenden til Bibelen og de patristiske skrifter.

Denne afhandlings andet hovedafsnit vil dreje sig om den danske reformkatolik Poul Helgesen (ca. 1485 - ca. 1535). Helgesens skrifter er af en anden slags end de ovennævnte af Erasmus. De er først og fremmest indlæg i Helgesens lidenskabelige opgør med de danske reformatorer, hvoraf flere var hans gamle studenter og kolleger. Det er således ikke systematisk opbyggede teologiske traktater, som i nogen grad tilfældet er hos Erasmus, men de er skrevet så at sige i kampens hede – og er derfor også træffende blevet betegnet som fejdeskrifter eller lejlighedsskrifter. Dette er dog ikke nogen hindring for, at de på lange stræk rummer klare teologiske holdninger og grundige redegørelser for kirkelige og teologiske emner af læremæssig karakter.

Helgesen var om nogen den danske katolske kirkes bannerfører i det danske reformationsopgør. Og som sådan er han blevet kendt i eftertidens danske historiske og kirkehistoriske forskning. Dertil kommer, at hans særlige position er blevet fremhævet, nemlig at han befandt sig i en dobbeltild. På den ene side var han en uforsonlig kritiker af Luther og den tidlige danske reformationsbevægelse, hvilket kaldte på lige så massive modsvar fra den kant, på den anden side anerkendte han det berettigede i megen kritik af den aktuelle katolske kirke, dens verdsliggørelse og embedsmæssige forsømmelser, hvilket betød, at han blev udsat for en særlig bidende hån oveni fra sine tidligere katolske 'venner', nemlig for ikke at tage den fulde konsekvens af sit reformkatolske standpunkt og bryde med den bestående, officielle kirke (deraf

øgenavnet ”Vendekåbe”). Bedømt på de skrifter Helgesen efterlod sig, var der dog ikke noget, som ville have ligget ham fjernere end netop det! Dette tema: Helgesens tidlige kendskab til og læsning af Luthers skrifter – og om han i sin reformkatolske undervisning eventuelt har ”ægget” sine elever ind på et luthersk spor<sup>2</sup>, vil ikke blive behandlet her. Svaret på dette spørgsmål må delvis bero på gisninger, da alle væsentlige skrifter af Helgesen er skrevet *efter*, at han er trådt i forsvarsposition for den katolske kirkes sag.

Det er således hævet over enhver tvivl, at Helgesen spiller en afgørende central rolle i det danske reformationsopgør – ganske vist på tabernes parti. Han blev – som det rammende er sagt – ”de helt uteologiske biskoppers eneste virkelige bolværk og den gamle kirkes mest talentfulde talsmand.”<sup>3</sup> I den egenskab er han blevet kaldt ”vor reformationshistories bedste teolog og største personlighed”<sup>4</sup>.

Det er derfor heller ikke spor mærkeligt, at Helgesen er en gennemgående figur, når den danske reformationshistorie skrives - og er blevet skrevet - både i ældre og i ny tid. Helgesen har da også fundet indsigtsfulde biografer og været genstand for grundige studier, som omfatter væsentlige sider af Helgesens teologiske standpunkt. Og selvom biograferne rækker tilbage i 1800-tallet - den ”yngste” egentlige biografi er fra 1936 (J. Oskar Andersen, *Paulus Helie I*) - er de stadig læseværdige og giver på mange måder et godt indblik i Helgesens teologi.<sup>5</sup>

Nærværende afhandling om Helgesen vil på ingen måde give sig ud for at være en nogen ny biografisk-historisk fremstilling af hans ”liv og værk”, alene af den grund at nærværende fremstilling ikke er lagt biografisk an. Men afhandlingen vil gerne søge at

---

<sup>2</sup> Jvf. hertil G. Posselt, ”Poul Helgesens læsning af Luther”, i: *Historisk tidskrift*, bind 89, København 1989, 225 – 252; Kristian Valkner, *Paulus Helie og Christiern II*, Oslo 1963.

<sup>3</sup> P.G. Lindhardt, *Nederlagets Mænd. Det katolske bispevældes sidste dage i Danmark*, København 1968, 31.

<sup>4</sup> P. G. Lindhardt, *ibidem*.

<sup>5</sup> Her tænkes desuden især på C.T. Engelstoft’s studier: *Paulus Eliæ, en biografisk-historisk Skildring fra den danske Reformationstid*, i: *Nyt Historisk Tidskrift II*, 1848; desuden den katolske forsker L. Schmitt: *Der Karmeliter Paulus Heliä, Vorkämpfer der katholischen Kirche gegen die sogenannte Reformation in Dänemark*, Freiburg 1893.

give et bidrag til en ”grundigere analyse” af centrale aspekter af Helgesens teologi.<sup>6</sup> Og gøre det – som allerede nævnt – med et bestemt mål for øje, nemlig for at søge at anskue og placere Helgesens standpunkt under synsvinkelen den europæiske humanismebevægelse i 1500-tallet. Dette vil indebære at pege på forskelle og ligheder mellem den danske humanist og de særlige træk, som er kendetegnende for de europæiske humanistiske strømninger.

Det forekommer mig væsentligt at forfølge dette mål af primært to årsager.

For det første fordi en sådan kontekst ganske simpelt afspejler det, som også har været Helgesens virkelighed: hans teologi er ikke et ”lokalt” eller et isoleret dansk fænomen uden forbindelse til den europæiske dagsorden, som – heller ikke dengang – lod Danmark uberørt. I den forbindelse må det heller ikke glemmes, at Helgesen var hjemmehørende i en klosterorden, karmeliternes, som i lighed med andre ordener i højeste grad var international. En sådan begrundelse turde egentlig være grund nok til at gøre studier i Helgesens ”kontekst”.

En anden årsag har imidlertid været endnu mere ansporende for denne afhandling, nemlig at jeg - gennem min beskæftigelse med emnet - vil tillade mig at sætte spørgsmålstegn ved den placering og det synspunkt, som Helgesen hidtil i dansk reformationshistorisk forskning har fået tilkendt og er set under, når han er blevet sat ind i en større sammenhæng. Her er Helgesen nemlig i helt overvejende grad blevet betragtet som en mere eller mindre dansk discipel af Erasmus. Jeg mener på baggrund af mine studier af Erasmus’ og Helgesens skrifter, at man i høj grad kan rejse tvivl herom.

Der har ikke været gjort forsøg hidtil på at underbygge denne vedholdende påstand om et nært åndeligt og teologisk slægtsskab mellem de to. Og mine egne foreliggende studier mener jeg da heller ikke bekræfter en sådan antagelse. Dette vil fremgå af afhandlingens konklusion.

De to store hovedsnit i afhandlingen skal således ikke mindst tjene til, at der med dem i ryggen kan drages nogle velunderbyggede sammenligninger mellem Erasmus og

---

<sup>6</sup> Jvf. M. Schwarz Lausten, *Christian 2. mellem paven og Luther*, København 1995, 128.



Helgesen – og at det vil kunne være befordrende for nogle nye, ændrede perspektiver på Helgesens placering inden for den brede europæiske humanistiske bevægelse.

Anderledes sagt: Det vil være et vigtigt formål med nærværende afhandling at prøve at komme til klarhed over, om og i givet fald i hvilket omfang det er velbegrundet at tale om et teologisk, åndeligt discipelforhold mellem Erasmus og Helgesen. Eller om Helgesens humanisme bedre lader sig forstå i lyset af andre af humanismens traditionsstrømme. Dermed er også tråden taget op, som den danske kirkehistoriker Niels Knud Andersen lagde ud for over 50 år siden med en fodnote i sin disputats om *Den københavnske Bekendelse* (1954) i et afsnit, som omhandlede synet på helgendyrkelsen. I den fodnote skrev han : ”Her som paa en Række andre Omraader vilde en Undersøgelse af Helies Forhold til Erasmus være meget værdifuld.” <sup>7</sup>

Allerede på dette sted vil jeg dog nævne nogle af de spørgsmål, som har været en drivende faktor i udarbejdelsen af mit projekt, og som jeg synes der har manglet ordentlige svar på: Har Helgesen virkelig tilegnet sig Erasmus’ teologi, sådan som den kommer til udfoldelse i Erasmus’ teologiske programskrifter? Har Helgesen forstået radikaliteten i Erasmus’ tankeverden? Og hvad er Helgesens eget fundament, når han fremfører sine velovervejede argumenter over for sine lutherske modstandere? Hvorfor har han været så urokkelig og konsekvent, når han har taget den aktuelle romerske kirke i forsvar?

Tilsvarende melder der sig nogle åbenlyse vanskeligheder, hvis man uden videre går ud fra et Erasmus-Helgesen-discipelforhold.

Nogle eksempler: Det er en kendsgerning, at Helgesens udtalte interesse for Erasmus var højst usædvanlig inden for hans egen ordens rækker, karmeliterne. Som en dansk historiker og kender af karmeliterordenen udtrykker det: ”Ikke alene var ordenens undervisning på universiteterne i Paris, Köln og Louvain stærkt anti-humanistisk og konservativ, men karmelitermunkene optrådte her som nogle af Erasmus’ bitreste

---

<sup>7</sup> Jvf. N.K. Andersen, *Confessio Hafniensis. Den københavnske Bekendelse af 1530. Studier i den begyndende Reformation*, København 1954, 314, note 39.

fjender.”<sup>8</sup> På det nedertyske provinskapitel i Köln 1526 blev samtlige Erasmusbøger desuden forbudt og lokalpriorerne truet med at blive afsat, hvis ikke de fjernede bøgerne fra klostrenes biblioteker.<sup>9</sup> Erasmus var generelt set altså ikke velanskrevet i karmeliterkredse. Man kan spørge sig, om det er videre sandsynligt, at Helgesen har været grundlæggende uenig med sine egne på dette punkt. De øverste ansvarlige har åbenbart ikke fundet nogen grund til at betvivle Helgesens rettroenhed, eftersom Helgesen blev valgt på ordenens provinskapitel i 1522 til provincialprior, altså øverste leder af ordensprovinsen Dacia et Norwegia, og forblev i dette embede resten af sit liv med generalkapitlets udtrykkelige bekræftelse.<sup>10</sup> Det var også Helgesen, som med sin erhvervede teologiske baccalaurgrad, i 1519 blev udpeget af ordenen til den betydningsfulde og betroede post som lektor ved Københavns Universitet i den hellige Skrift (lector in sacra pagina) og til samtidigt at fungere som leder af ordenens nyoprettede studiehus i Sct. Peders Stræde samme år.<sup>11</sup> Var Helgesen mere eller mindre erklæret erasmianer eller nød et omdømme som sådan, var han næppe blevet valgt og genvalgt til disse poster.

Også andre og vægtigere forhold må man undre sig over, hvis det har sin rigtighed, at Helgesen bør ses i kølvandsstrømmen på Erasmus' teologi og humanismeobservans. F. eks. er Helgesens optagethed og fremhævelse af middelalderlige mystikere og profetskikkelser, ikke mindst de kvindelige (især den hellige Birgitta), og tilmed som læreautoritetet, påfaldende, ligesom hans ihærdige forsvar for skærsilden, helgendyrkelsen, klosterlivet m.m. - vel at mærke som en integreret del af hans

---

<sup>8</sup> Jvf. K. Rübner Jørgensen, "De Hvide Brødre i Helsingør," i: *Helsingør Bymuseum. Årbog 1979* (p. 5-63), 32. K. Rübner Jørgensen sætter dog ikke her selv spørgsmålstegn ved Helgesens åndelige "slægtskab" med Erasmus.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> K. Rübner Jørgensen, op. cit., 31f.

<sup>11</sup> J. Oskar Andersen: "Indenfor sin Orden maa han have haft et meget anset Navn baade som Videnskabsmand og Lærer, da Provincial og Provinskapitel valgte ham .." (til de ovf. nævnte hverv), *Paulus Helie I*, København 1936, 31.

teologi - springer i øjnene, da disse emner på ingen måde spiller nogen integreret rolle i Erasmus' teologiske hovedskrifter og univers.

Man kan derfor være fristet til at spørge igen: Hvor meget "elev" af Erasmus er Helgesen i virkeligheden? På hvilket grundlag har Helgesen kendt Erasmus? Hvilke skrifter af Erasmus har Helgesen læst? Skyldes Helgesens høje vurdering af Erasmus, at Helgesen har haft et snævert kendskab til Erasmus, og at han (derfor) ikke har haft øje for radikaliteten i Erasmus' humanisme?

Og hvad der forekommer endnu vigtigere: Vil et nøjere studium af Helgesens skrifter i virkeligheden lægge op til, at Helgesen bedre vil kunne forstås i lyset af en anden variant af den europæiske humanisme hhv. bibelhumanisme end lige præcis Erasmus'?

Vigtige centre for humanistisk virksomhed var således klostre, latinskoler og universiteter. Ofte gik tidens monastiske reformbevægelser hånd i hånd med humanistiske studier. Den humanisme, som havde hjemsted i disse klostre, er blevet kaldt klosterhumanisme. Den så det som en selvfølgelig sag at forene studiet af de antikke fag med et ønske om at rehabilitere den spirituelle og mystiske tradition inden for egne rækker. På samme måde var det ikke ualmindeligt, at undervisere og universitetslærere, som dyrkede humanistiske studier, stod i tæt kontakt med klosterreformbevægelsen. Dette gjaldt f.eks. i universitetskredse i Basel og Paris, hvor flere af lærerne delte de monastiske idealer og bestræbelserne på at reformere klostervæsenet.

Et af de drivende spørgsmål i nærværende afhandling er, om karmelitermunken og universitetslæreren Helgesen i højere grad skal finde sin naturlige plads i den her antydede humanistiske traditionsstrøm. Disse og andre lignende overvejelser ligger til grund for afhandlingens opbygning og vil så vidt muligt blive søgt besvaret i et afsluttende kapitel.

Før jeg følger den skitserede plan, vil jeg pege på nogle aspekter af den ældre og nyere Helgesenforskning, som særligt berører spørgsmålene om humanismens indtrængen i

Danmark for på den måde at pege på eventuelle veje for Helgesens humanistiske påvirkning.

I den grundlæggende Helgesen-biografi af C.T. Engelstoft, *Paulus Eliæ, en biographisk-historisk Skildring fra den danske Reformationstid* (1848) ser Engelstoft ingen støttepunkter for eventuelle formodninger om, at Helgesen har studeret i udlandet. I stedet for regner Engelstoft det for sandsynligt, at Helgesen har taget sin uddannelse ved det velanskrevne Mariekloster i Helsingør. Engelstoft hefter sig endvidere ved, at Helgesens latinske sprog ikke er belastet af skolastikkens udtryksmåder, men ”bærer Præg af Humanismens Indflydelse, af Bekjendtskab med de classiske Mønstre, hvis Ord let kom ham på Læberne”.<sup>12</sup> Helgesen har, ifølge Engelstoft, hørt til de første teologer i Danmark, som optog den nye retning, humanismen, i religion og videnskab, og han peger på Erasmus som inspirationskilden – ”thi med denne store Lærdes Skrifter viser han et fortroligt Bekiendtskab, ligesom han ved enhver Leilighed udbryder i Lovtaler over ham og tager ham til Mynster i sin Færd.”<sup>13</sup>

I den uafsluttede biografi af kirkehistorikeren J. Oskar Andersen, *Paulus Helie I* (1936), redegør J. Oskar Andersen bl.a. udførligt for uddannelse og videnskabelige studier inden for Karmeliterordenen på baggrund af generalkapitlerne og en undersøgelse af den nedertyske karmeliterprovins’ studieforhold frem til 1447. Ud over studiet af Bibelen og filosofiens fag har kommenteringen af Peter Lombarderens ”Sentenser” været et centralt pensum i klosteruddannelsens sidste del, de såkaldte lektoratstudier (som gav adgang til at undervise i teologi). Det tyder således på, at skolastikken har været ”fuldtud eneherskende” (J. Oskar Andersen) inden for ordenens studieprogram, også da Helgesen studerede, og det må derfor ifølge J. Oskar Andersen undre, at ”P.H. blev en saa ivrig Repræsentant for en Biblicisme, forstaaet i Oldtidsfædrenes og i Humanisten Erasmus’ Aand, samt at hans Skrifter bærer saa yderst

---

<sup>12</sup> Engelstoft, op. cit., 7. 9

<sup>13</sup> Ibidem, 12; Engelstoft gør senere i biografien opmærksom på divergenser ml. Erasmus og Helgesen.

faa Spor af den skolastiske Metode”.<sup>14</sup> Dertil kommer, at generalkapitlerne i perioden efter 1447, ifølge J. Oskar Andersen, ikke indeholder vidnesbyrd om humanismens fremtrængen i denne periode. Det sker først i senere mødevedtagelser, da den lutherske bevægelse har fået vind i sejlene. J. Oskar Andersen slutter af ovenstående, at de humanistiske tanker må have været levende fremme i den danske ordensprovins, allerede *inden* Helgesen ansattes som lektor i ”sacra pagina” ved Universitetet i 1519, hvor Helgesens humanistiske profil må være kendt blandt hans studerende, jvf. også hans i 1517 udkomne nu tabte skrift om simoniens fordærv.<sup>15</sup>

Men hvor tidligt Helgesen, trods ordensundervisningen i skolastisk ånd, har tilegnet sig humanismen, og ”h v e m det er, der har ledet ham ind paa disse Baner, som Selvstudier vel nærmere har uddybet, lader sig ikke sige med Bestemthed”<sup>16</sup>

Ikke desto mindre peger J. Oskar Andersen på flere mulige formidlere af den humanistiske strømning til den danske karmeliterprovins, f.eks. udveksling af karmeliterstuderende mellem ordenshuse og universiteterne med henblik på videregående studier. Her fremhæver J. Oskar Andersen især forbindelsen mellem ”vore og de nederlandske Karmelitere og ikke mindst om danske Karmeliteres Immatrikulation ved Louvains Universitet, som tidlig blev en Forpost for Humanismen.”<sup>17</sup>

Trafikken er dog også gået den anden vej. J. Oskar Andersen nævner som et eksempel den humanistisk orienterede hollandske karmeliterlektor Frands Vormordsen, som kom til Danmark, antagelig omkring 1514, og blev en af Helgesens nærmeste fortrolige i karmeliterkredsen i København.<sup>18</sup> Desuden peger J. Oskar Andersen på Helgesens forgænger, den danske ordensprovincial og dr. teol. Anders Christensens mange rejser,

<sup>14</sup> J. Oskar Andersen, op. cit., 24f.

<sup>15</sup> *De Simoniaca pravitate*, 1517, jvf. J. Oskar Andersen, op. cit., 25 og 37.

<sup>16</sup> J. Oskar Andersen, op. cit., 25.

<sup>17</sup> J. Oskar Andersen, op. cit., 30, hvor flere danske karmelitere nævnes som immatrikulerede ved universitetet i Louvain, Köln og Rostock; jvf. også oprettelsen af Collegium Trilingue i Louvain i 1517, hvor Erasmus spiller en aktiv rolle som initiativtager, underviser m.v.

<sup>18</sup> Desværre veed vi ikke, fra hvilket kloster eller hvilken by Vormordsen kom, jvf. N.K. Andersen, ”Vormordsen (Wormordsen), Frank”, i: *Dansk Biografisk Leksikon*, 3. udgave, 1979f.

bl.a. til Rusland og som deltager i ordenens generalkapitler i Frankrig og Italien, Anders Christensen kunne ”med sine udmærkede Kundskaber ... og sin Verdenserfaring give en begavet og interesseret undergiven som P. H. mange impulser.”<sup>19</sup>

J. Oskar Andersen har som sine biografiske forgængere heller ikke kunnet opspore informationer om Helgesens eventuelle studieophold ved et udenlandsk universitet, til gengæld finder han det overvejende sandsynligt, at Helgesen i årene frem til 1519 har haft kortere eller længere ophold ved flere af den danske provins’ mange klostre. Ligesom Engelstoft omtaler J. Oskar Andersen selvsagt Helgesens egne læsninger af Erasmus som en inspirationskilde, ligeså ”den berømte Skriftfortolker Faber Stapulensis” (Lefèvre d’Étaples), hvis kommentar til Pauli breve (1512) Helgesen ejede, og som - ifølge J. Oskar Andersen – for Helgesen var en lignende autoritet som Erasmus.<sup>20</sup>

Oluf Friis forfølger i sin *Den danske Litteraturs Historie*, 1945 (=1975) de samme spor som J. Oskar Andersen, når han søger at kortlægge humanismens veje til Danmark. Han understreger, at den brede indfaldsport for humanismen i Danmark er Tyskland, især de nordtyske universiteter, hvor mange danske studerende efter studietiden i København tog ophold for at supplere deres uddannelser og uden tvivl er stødt på humanismen. Friis fremhæver også, at ”den gamle vestlige Kulturvej over Nederlandene til Paris” i begyndelsen af 1500-tallet havde fået fornyet betydning, således har ”en stor Del af de Mænd, der bærer de humanistiske Strømninger frem herhjemme, kortere eller længere Tid studeret i Paris eller Louvain.”<sup>21</sup>

Endvidere peger han på bogtrykkerkunsten som en vigtig spredningsfaktor, og han omtaler i den forbindelse to bevarede danske bogfortegnelser, som begge er vidnesbyrd

<sup>19</sup> J. Oskar Andersen, op. cit., 35.

<sup>20</sup> J. Oskar Andersen, op. cit., 65.

<sup>21</sup> O. Friis, op. cit., 207; jvf. også L. Grane, ”Studia humanitatis und Theologie an den Universitäten Wittenberg und Kopenhagen im 16. Jahrhundert - Komparative Überlegungen”, i: G. Keil u.a. (Hrsg.), *Der Humanismus und die oberen Fakultäten*, Weinheim 1988, 65-114; jvf. samme, ”De humane studier og teologien i Wittenberg og København i det 16. århundrede”, i: L. Grane, *Den uberegnelige Luther*, København 1992, 88ff., spec. 92-97.

om humanismens veje ind i Danmark i denne periode, den såkaldte "Slesvigliste", som er en fortegnelse over det bibliotek, der var knyttet til lektorens hus i Slesvig. Denne liste indeholder en række navne på bøger af italienske humanister, bl.a. Enea Silvio, Lorenzo Valla, Pico della Mirandola og Poggio, desuden er der den såkaldte "Malmøliste",<sup>22</sup> der udover italienske humanister også tæller navne som Sebastian Brant, Franciscus Irenicus og den danske humanist Christiern Pedersen. Listens hovedpart er Parisertryk fra årene 1510-1520, udgået fra den kendte trykker og humanist Josse Baden. Under sit Pariserophold 1508-1516 udsendte Christiern Pedersen som bekendt en række af sine latinske og danske skrifter (især fra Josse Baden), bl.a. den unikke første udgave af Saxos *Historia Danica*, fra 1514.<sup>23</sup>

Friis fremhæver Paris i begyndelsen af 1500-tallet som et af de vigtige dannelsescentre i Europa, hvor de humanistiske strømninger er kommet til gennembrud inden for teologi og filosofi, bl.a. i kraft af Lefèvre d'Étaples' aktive rolle som underviser og udgiver af mange filosofiske og bibelske og teologiske værker. Selvom det er begrænset, hvad der, ifølge Friis, vides om Christiern Pedersens studier og læsninger i Paris, anser han det for sandsynligt, at Christiern Pedersen har været tilstede ved Lefèvres forelæsninger og færdedes blandt de parisiske humanister, ligesom Friis kan hævde, at Erasmus og Lefèvre har givet Christiern Pedersens forfatterskab dets grundretning.<sup>24</sup>

Martin Schwarz Lausten omtaler i kapitlet: "Humanismen. Den første evangeliske bevægelse. Opløsning", *Københavns Universitet 1479-1979*, bind 1 (1991) bl.a. de to danske humanister Henrik Smith og Petrus Parvus (Rosæfontanus), som begge efter studier ved Københavns Universitet havde taget baccalaur eller magistergraden ved nordtyske universiteter.<sup>25</sup> Henrik Smith udsendte i 1520 en synonymordbog (*Hortulus Synonymorum*), hvortil Parvus skrev en fortale formet som et brev. Brevet beskriver i begejstrede vendinger de humanistiske studiers blomstring ved de udenlandske

<sup>22</sup> "Malmølisten" er en fortegnelse over resterne af en bogsending til Lund, jvf. O. Friis, op. cit., 208.

<sup>23</sup> Under titlen: *Danorum regum heroumque historiae*, jvf. O. Friis, op. cit., 210.

<sup>24</sup> O. Friis, op. cit., 214.

<sup>25</sup> Jvf. også O. Friis, op. cit., 222.

universiteter i Rostock, Leipzig og Wittenberg, Erasmus omtales som ”den litterære Store, overanføreren for den litterære hær, genstanden for hele kristenhedens entusiasme”. Fortalen beskriver desuden vigtigheden af studier i græsk, latin, hebraisk, retorik, ligesom de klassiske forfattere fremhæves. Martin Schwarz Lausten kalder fortalen for ”en programerklæring” for den tidlige danske humanisme.<sup>26</sup>

Martin Schwarz Lausten fremhæver især Christian 2.s humanistiske interesse som betydningsfuld for humanismens ankomst til landet, hvilket bl.a. afspejler sig i kongens planlagte reformlovgivning (større krav til uddannelse og undervisning) og i kongens finansielle støtte til den danske karmeliterordens studiehuse i Sct. Pederstræde i København. Endelig sørgede Christian 2. for humanistiske lærere fra Wittenberg til København, bl.a. Mathias Gabler, som i foråret 1521 begyndte at undervise i græsk på Universitetet.<sup>27</sup>

Spørger man til kontakten mellem de danske humanistkredse og Erasmus i disse år, er svaret, at den var uhyre beskeden eller ikke eksisterende. Martin Schwarz Lausten anfører, at blandt Erasmus’ tusindvis af breve findes kun et enkelt brev til en dansker, Hans Meissenheim Bogbinder, som stod på fortrolig fod med ham. Derudover indskrænkede det sig til nogle enkelte brevhilsener fra Erasmus til et par andre danskere.<sup>28</sup>

Samlet set må man sige, at det humanistiske præg på universitetet i disse år næppe har været stort. Ganske vist er vore underretninger om universitetets undervisning samt om lærepræget ved det teologiske fakultet meget sparsomt. Men nogen markant humanistisk indflydelse i årene efter Christian 2. synes der ikke at have været tale om. Dog bør nævnes den senere Malmøreformator og superintendent Oluf Chrysostomus, der som

<sup>26</sup> M. Schwarz Lausten, *Københavns Universitet*, bind 1, op. cit., 67.

<sup>27</sup> Gabler skrev et hyldestdigt til Christian 2. *Epistola in laudem Christiani Danorum regis* (1521), hvori han priste nogle humanistiske professorer ved Kbh.s Univ., bl.a. Christiern Morsing, der af Christian 2. var blevet sat til at forelæse over ”in litteris politioribus” (den finere dannelse/litteratur) og ”den store Paulus Helie, der på storslået måde forkynnder de hellige tings dogmer”, jvf. også O. Friis, op. cit., 225.

<sup>28</sup> M. Schwarz Lausten, *Københavns Universitet*, bind 1, op. cit., 71; jvf. også samme, ”Diverse biografier over samtlige forekommende danskere”, i: Peter G. Bietenholz (ed.), *Biographical Register of the Collected Works of Erasmus*, I-II, Toronto 1985/1986.



universitetsansat holdt en lang verificeret tale i Frue kirke i København den 18. 5. 1529 i forbindelse med rektorskiftet. Talen, "Lamentatio Ecclesiae", som er blevet kaldt "det katholske Universitets Svanesang" (O. Friis) var en skarp anklage mod kirkens biskopper i landet og en fremhævelse af de humanistiske studier, et "typisk humanistisk værk" (M. Schwarz Lausten). Trods de spredte humanistiske indslag må der konkluderes, at det københavnske universitet frem til dets midlertidige lukning i 1529 var ligeså konservativt-skolastisk i læren som tilfældet var med moder-universitetet i Köln.<sup>29</sup>

Så at sige fra sidelinien fremfører den danske historiker Kaare Rübner Jørgensen i en relativ nylig affattet afhandling, "Humanistiske træk i Paulus Helie's Chronicon Skibyense" (2000)<sup>30</sup>, en ny teori om Helgesens mulige påvirkning fra udlandet. K. Rübner Jørgensen argumenterer for, på baggrund af sin undersøgelse af retoriske stiltræk og virkemidler hos Helgesen, at Helgesen ikke kan have sin humanisme fra Erasmus alene, men at han muligvis har tillært sig sin letlæste italienske humanistskrift under et studieophold i en italiensk universitetsby, eventuelt som deltager på sin ordens delegationsrejser til et eller flere generalkapitler i Italien.<sup>31</sup> Under alle omstændigheder er det ifølge K. Rübner Jørgensen højst tænkeligt, at den danske ordens stigende rejseaktivitet og internationale orientering i begyndelsen af 1500-tallet har betydet et kendskab hos de danske ordensbrødre til det åndelige og kulturelle klima, ikke mindst i Italien og Sydfrankrig, og at disse rejser har kunnet give mange "nye impulser og indsigter" til de danske klostre og deres beboere.<sup>32</sup>

Danmark, endsige den danske ordensprovins har således på ingen måde været et lukket land for den europæiske humanismebevægelses indflydelse.

---

<sup>29</sup> Jvf. også M. Schwarz Lausten, *Københavns Universitet*, bind 1, op. cit., 73; jvf. også O. Friis, op. cit., 224.

<sup>30</sup> K. Rübner Jørgensen, "Humanistiske ...", i: *Danmark og Europa i Senmiddelalderen*, red. af Per Ingesman og B. Poulsen, Århus 2000, 282-305.

<sup>31</sup> Ibidem, op. cit., 300f.

<sup>32</sup> Ibidem.

## Betragtninger vedrørende det valgte tekstudvalg

Inden jeg går over til afhandlingens hovedafsnit, vil jeg pege på nogle af de overvejelser, jeg har gjort mig vedrørende de kilder, som indgår i afhandlingen. Det er indlysende, at de skrifter af hhv. Erasmus og Poul Helgesen, som danner det primære grundlag for fremstillingen, er skrevet under nogle ganske bestemte forhold og med et ganske bestemt mål for øje.

De skrifter, som Helgesen har efterladt sig, er blevet til i årene cirka fra 1524 og frem til ca. 1534, altså hele den periode, hvor den reformatoriske bevægelse for alvor havde vokset sig stærk i Nordeuropa, og hvor Helgesen med god grund regnede den for en overhængende trussel mod den bestående officielle kirke i Danmark. Denne front rettet mod de danske lutheranere (prædikanter) bærer hans skrifter et tydeligt vidnesbyrd om. De er alle blevet til midt i reformationsopgøret og er for de flestes vedkommende at betragte som lejligheds- og fejdeskrifter, alle skrevet i et lidenskabeligt og teologisk eksistentielt forsvar for den romerske kirke. Alligevel mener jeg, at det lader sig gøre at drage nogle principielle teologiske opfattelser ud af hans skrifter og pege på nogle bærende og gennemgående træk i hans argumentation.

Erasmus' skrifter er blevet til i en anden situation. De centrale dele af hans forfatterskab falder *før* den lutherske reformationsbevægelse sætter igang. De afgørende teologiske tanker er således fremsat på et tidligere tidspunkt end for Helgesens vedkommende og i en helt anden kontekst. De skrifter, som er lagt til grund i nærværende afhandling, er med rette blevet betegnet som skrifter, hvori Erasmus fremlægger sit teologiske program. Erasmus' front var Pavekirkens magtmisbrug og tidens spekulative teologi, og det mål han havde i sigte var reform af kirke og teologi, som skulle nås gennem fornyede studier af Bibelen og kirkefædrene. Som bekendt lagde han ikke fingrene imellem, når det gjaldt kritikken af de rådende misforhold i kirken, ikke mindst i *Moriae Encomium* (1511) – men side om side med sin radikale kritik fremlagde han sin radikale teologi, centreret omkring hovedbegrebet Christi philosophia.

De tre hovedgrupperinger af skrifter, der er valgt af Erasmus, *Enchirridion* (1503), indledningsskrifterne til *Novum Instrumentum* (1516) og *Ratio seu Methodus* (1519)

ligger således inden reformationsopgøret for alvor tager fat. Det er imidlertid ikke tilfældet med det fjerde skrift, som tages under behandling, nemlig Erasmus' *De libero arbitrio* (1524). Denne debat mellem to af tidens mest kendte skikkelser, Erasmus og Luthar, har da også været Helgesen bekendt.

For de nævnte skrifter af Erasmus gælder det, at de hver på sin måde og til sammen med al tydelighed fremlægger Erasmus' teologiske hovedsynspunkt. Selvom det uden tvivl er sandt, at Erasmus senere i sit liv, – da den lutherske front stod foran hans dør – blev mere konservativ i sine synspunkter, så er der almindelighed enighed om i forskningen, at grundstrukturen i hans teologi ligger udformet med de her nævnte og inddragne skrifter.<sup>33</sup>

Der er således tale om i det følgende at sætte to af tidens reformindstillede teologer op over for hinanden, som har udformet deres skrifter forskudt i tid og stående i en forskellig kontekst.

Ikke desto mindre mener jeg – med dette i baghovedet –, at det er muligt og giver god mening at prøve at danne sig en opfattelse af, hvor de to pågældende reformteologer står i forhold til hinanden og i forhold til den europæiske humanismebevægelse, de befinder sig i i 1500-tallet.

Og ikke mindre fordi en sammenligning af de to humanister ikke hidtil i en dansk sammenhæng er blevet nærmere underbygget.

Som det fremgår af indholdsoversigten har jeg valgt at gå tematisk frem i afhandlingens to store midterafsnit om Erasmus og Helgesen. Det sker gennem en nærlæsning af de udvalgte tekster og ved at pege på centrale teologiske temaer og hovedlinier i de to forfatterskaber. Fordelen ved denne fremgangsmåde ser jeg i, at det giver en større

---

<sup>33</sup> Jvf. John F. D'Amico: "The Reformation made it impossible for Erasmus's message to be communicated clearly. While he at first welcomed the Lutheran critique of the church, the growing stridency of Luther and his Catholic opponents led him to a defensive posture that ultimately caused him to propose more conservative readings of church tradition and critical scholarship", i: "Humanism and Pre-Reformation Theology" (p. 349-379), *Renaissance Humanism I-III*, ed. Albert Rabil, Jr., Philadelphia 1988, vol III, 372.

mulighed for, at begge humanistiske teologer kommer til orde på deres egne præmisser såvidt det kan lade sig gøre, og at de bliver præsenteret med udgangspunkt i de emner og spørgsmål, som har optaget dem. Andre tilgange til deres forfatterskaber og synspunkter kunne uden tvivl have været befordrende, f.eks. en retorisk, på baggrund af den omfattende nyere retoriske forskning i renæssancens retoriske dannelsesstradition..<sup>34</sup>

En sådan synsvinkel på renæssancen og reformationstiden har som bekendt i Danmark især været benyttet af den danske forsker Jan Lindhardts i en række publikationer.<sup>35</sup>

Nærværende forfatter har valgt at behandle sit emne ud fra en teologihistorisk synsvinkel.

---

<sup>34</sup> Hanna H. Gray, "Renaissance Humanism. The pursuit of eloquence", i: *Journal of the History of Ideas* XXIV, 1963; James J. Murphy, *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*, Univ. of California Press, Berkeley 1974; E. Grassi, *Rhetoric as Philosophy: The Humanist Tradition*, Pennsylvania 1980; *Renaissance-Rhetorik/Renaissance Rhetoric*, Red. Heinrich F. Plett. Berlin/New York 1993; Kathy Eden, *Hermeneutics and the Rhetorical Tradition.. Chapters in the Ancient Legacy and Its Humanist Reception*, London 1997, m.fl.

<sup>35</sup> Jan Lindhardt, *Retorik*, København 1975.1999; samme, *Rhetor, Poeta, Historicus. Studien über rhetorische Erkenntnis und Lebensanschauung im italienischen Renaissancehumanismus*, Leiden 1979; samme, *Martin Luther. Erkendelse og formidling i renæssancen*, København 1983; samme, "Retorik i renæssancen", i: *Retorikk. Rapport fra Platonselskabets konference i Trondheim, 10. red. Øivind Andersen*, Trondheim 1990; samme, *Tale og skrift – to kulturer*, København 1997.

## II. Humanisme

### Hovedlinier i forskningen.

Humanisme er afledt af det antikke romerske dannelsesbegreb "humanitas" (græsk "paideia"), som var Ciceros foretrukne udtryk, når han skulle betegne den romerske borgers dannelsesideal.<sup>36</sup>

Selve ordet humanisme (tysk "Humanismus") blev første gang brugt af den tyske teolog og skolereformator i Bayern, Friedrich Immanuel Niethammer, der i 1808 udsendte et programskrift til forsvar for gymnasieskolens klassiske dannelse. Skriftet bærer titlen *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterricht unserer Zeit*. Niethammers skrift er interessant, fordi det peger på vigtige elementer i humanismebegrebets udvikling. I skriftet argumenterer han for, at gymnasiet skal prioritere gymnasielevens åndelige dannelse ("für die höhere Welt des Geistes ihn zu bilden") fremfor den mere nytteorienterede pædagogik, den såkaldte pædagogiske utilitarisme, hvis opdragelsestanker lå til grund for de nystartede realskoler.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Jvf. A. Buck, *Humanismus. Seine europäische Entwicklung in Dokumenten und Darstellungen*, München 1987, 26.

<sup>37</sup> Udtrykket "Philanthropinismus" stammer fra navnet på den af pædagogen Johannes Bernhard Basedow i 1774 i Dessau grundlagte opdragelsesanstalt for 6 til 18 årige "Philanthropinum", som Basedow selv stod i spidsen for frem til 1778. Niethammers indlæg er optrykt i F. I. Niethammer, *Philanthropinismus - Humanismus, Texte zur Schulreform*, bearb. von W. Hillebrecht, *Kleine Pädagogische Texte* 29, Weinheim/Berlin/Basel 1968. Udførlige citater fra Niethammers skrift, i: Eckard Lefèvre, "Humanismus und humanistische Bildung", i: *Humanismus in Europa*, hrsg. von der Stiftung "Humanismus heute" des Landes Baden-Württemberg, Heidelberg 1998, 18ff.

Niethammers argument for den klassiske dannelse er, at denne side af et menneskes udvikling er der ganske enkelt ikke tid til i det videre uddannelsesforløb efter gymnasieskolen og det derpå følgende arbejdsliv: Hvis et ungt menneske i gymnasiet ikke får en sådan klassisk “festen Grund”, får han det aldrig, “da ihm in späteren Jahren das, was er für seinen Beruf zu lernen und zu thun hat, meistens keine Zeit mehr lässt, an jener höhern Bildung des Geistes für eine andre Welt mit Ernst und Erfolg zu arbeiten.”<sup>38</sup>

Niethammer understreger i samme skrift, at han ikke vil tilbage til tidligere konservative latinskoler udenadslære (“mechanisches Erlernen”), men tilegnelsen af de gamle sprog skal alene være “Vorübung und Mittel ..., die vollendetsten Meisterwerke der Cultur mit der Leichtigkeit, die der Genuss eines Kunstwerkes und die davon zu erlangende Bildung fordert, lesen und studieren zu können”.<sup>39</sup> Disse dannelsesprincipper inden for skolevæsenet, som Niethammer giver udtryk for her, var en del af en bredere åndshistorisk bevægelse omkring år 1800 i Tyskland blandt pædagoger, filosoffer, kunsthistorikere, videnskabsmænd, som alle var fælles om en betagelse af de antikke værdier og livsidealer, som var til inspiration og dannelse for nutiden. Epoken og lærdomstraditionen, som repræsenteres af personer som Winckelmann, Herder, Humboldt, Goethe, Schiller m.fl., er siden blevet kaldt Ny-humanismen (ca 1770-1830).<sup>40</sup>

De første afgørende bidrag til forskningen vedrørende renæssancens humanisme er alle udløbere af denne ny-humanistiske bevægelse.

Begrebet “renæssancen” er et forskningsfelt i sig selv. Den svenske historiker Michael Nordberg udtrykker sagen tilspidset, når han i bogen *Renässansmänniskan* (da: *Renæssancens virkelighed* (1995)) skriver, at enhver forfatter eller forsker der beskæftiger sig med renæssancen, hvad

---

<sup>38</sup> Lefèvre, op. cit., 20.

<sup>39</sup> Lefèvre, op. cit., 22.

<sup>40</sup> Et udtryk, der går tilbage til den tyske pædagog og filosof Friedrich Paulsens bog *Geschichte des gelehrten Unterrichts*, 1885.

enten det nu drejer sig om Italien eller Vesteuropa som helhed, har sin egen definition af begrebet, implicit eller eksplicit.<sup>41</sup> I det følgende forstås renæssancen som først og fremmest epokebetegnelse, nemlig det afsnit i Vesteuropas historie, som omfatter perioden ca. 1300-1600.<sup>42</sup>

Når bortses fra epokens egen selvbetegnelse (*rinascità*) var det først i 1800-tallet, at "renæssance" blev lanceret som overskrift på ovennævnte tidsrum.

Det var tilfældet i den tyske klassiske filolog Georg Voigts værk *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus* (1859) og den svejtsiske kunst-og kulturhistoriker Jacob Burckhardts værk *Die Cultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch* (1860). Begge værker blev af grundlæggende betydning for al senere humanismeforskning.

Voigts bog er skelsættende af to grunde, dels fordi det er den første egentlige monografi om humanismen i Italien i det 14. og 15. århundrede, dels fordi anden del af bogens titel " ... das erste Jahrhundert des Humanismus" - satte humanismebegrebet i forbindelse med den angivne periode, hvorved humanismen, foruden at være en betegnelse på et åndeligt dannelsesprogram, fra og med Voigts værk, også blev opfattet som en epokebetegnelse, der var snævert knyttet til renæssancen.<sup>43</sup>

En gennemgående tanke hos Voigt er at se Italiens humanister som de første moderne repræsentanter for en ny individualisme, som var formet af deres begejstring for det antikke menneskeideal. Dette implicerer hos Voigt også en klar afgrænsing af humanismens århundrede i forhold til den forudgående middelalder og skolastiske

---

<sup>41</sup> Michael Nordberg, *Renæssancens virkelighed. 1400-tallets Italien - myter og realitet*, Gyldendal 1995, 13.

<sup>42</sup> Vedr. renæssancebegrebet, jvf. W. K. Ferguson, *The Renaissance in historical thought. Five centuries of interpretation*, Boston 1948; senest på dansk om renæssancen bl.a.: Marianne Pade, Minna Skafte Jensen (red.), *Renæssancen. Dansk - Europæisk - Globalt. Renæssance Studier*, bd. 2, 2. rev. udgave, 2004 og Charlotte Appel, "Renæssancebegrebet", i: *Sønderjysk Månedsskrift*, udgivet af Historisk Samfund for Sønderjylland, Haderslev 2006 (nummer 3), 84-91, alle med henvisninger til ældre og nyeste litt.; bestemmelsen af renæssancen som epoke er benyttet af P.O. Kristeller i hans art.: "Die humanistische Bewegung", i: *Humanismus und Renaissance I*, hrsg. Eckard Kessler. Übersetzungen aus dem Englischen v. Renate Schweyen-Ott, München 1974, 11 og P.O. Kristeller, "Renaissance-Philosophie und die mittelalterliche Tradition", i: *Humanismus*, op. cit., 113.

<sup>43</sup> Jvf. Walter Rüegg, *Cicero und der Humanismus*, Zürich 1946, 4.

tænkemåde. For Voigt er først og fremmest Petrarca (1304-1374) “der Entdecker der neuen Welt des Humanismus”, og Petrarca er med sine fund af antikke manuskripter og egne studier i det antikke Rom, ikke mindst af Cicero, banebrydende i den tidlige humanismebevægelse. Betegnende er, at disse humanister anså deres egen tid som en gylden tidsalder i sammenligning med de foregående århundreders “mørke tider”, og at de i mange tilfælde selv benyttede udtrykket renæssancen, en genfødsel, ”rinascità” om deres projekt: at genoplive den antikke kultur og dens idealer gennem deres fund og udgivelser hhv. oversættelser af hidtil ukendte håndskrifter fra antikken.<sup>44</sup>

En vigtig forløber for Voigt er den franske historiker Jules Michelet (1798-1874), som i sit monumentale værk *Histoire de France* (1855) - hvoraf bind 7 bar undertitlen *Renaissancen* - fremhævede renæssancen i dens absolutte modsætning til middelalderen. Inspireret af Hegel betegnede Michelet renæssancen som perioden for den moderne tænknings fødsel og begyndelsen på oplysningstidens fremskridtstro. Et af Michelets yndede slagord om det 16. århundrede var således, at denne periode betød “(la) découverte de l’homme et du monde”.

Denne tankegang blev genfremsat og underbygget i det andet skelsættende værk, af svejtseren Jacob Burckhardt, *Die Cultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch* (1860). Burckhardt sætter den ny individualismes ånd i forbindelse med den politiske situation i Italien i det 13. århundrede, hvor de politiske kampe mellem paver og tyske konger/kejsere efterlader Italien i en række uafhængige statsdannelser. I disse bystater,

---

<sup>44</sup> Jvf. P.O. Kristeller, ”Humanismus und Scholastik in der italienischen Renaissance”, i: *Humanismus I*, op. cit., 91ff; A. Buck rammer derfor præcist ind i humanisternes selvforståelse og egen tidsopfattelse, når han skriver: “Kraft ihres Programms einer Regeneration der Kultur durch die Wiederbelebung der Antike, mit der ein neues Zeitalter beginnt, fühlten sich die Humanisten der unmittelbaren Vergangenheit überlegen. Aus der epochalen Selbstausslegung der Renaissance ergibt sich eine negative Bewertung des Mittelalters als einer Epoche des Verfalls und der Barbarei, welche in tiefstes Dunkel gehüllt war”, i: A. Buck, *Humanismus*, op. cit., 127.



hvor først og fremmest økonomisk og despotisk magt satte dagsordenen, ser Burckhardt et nyt egocentrisk menneskesyn vokse frem. I bystaten - i modsætning til det mere fastlåste feudalsamfund - måtte mennesket selv træffe valg, selv kæmpe for at skabe sit eget liv, sin egen stat. Det 13. århundredes politiske anarki havde ødelagt den gamle orden og undermineret de traditionelle værdier. Ifølge Burckhardt har humanisterne med deres dyrkelse af den antikke hedenskab og deres deltagelse i det offentlige liv, ofte i økonomisk afhængighed af de samme despoter, understøttet denne individualisme, en individualisme som imidlertid også - f.eks. hos de florentiske nyplatonister - kunne føre til, at humanisterne valgte værdier, som ledte mennesket tilbage til Gud. Denne individualisme i renæssancens Italien var, ifølge Burckhardt, indvarslingen af den moderne tid. Med Burckhardts egen formulering (i engelsk overs.): "the development of the individual made possible the discovery of the world and the discovery of man."<sup>45</sup>

Også Burckhardt sætter et skarpt skel mellem middelalder og renæssance, som han lader begynde med det 14. århundrede og slutte med det 16. århundrede. Ikke mindst Burckhardts opfattelse af renæssancen med dens særlige "Weltanschauung" har i høj grad bidt sig fast i senere tiders opfattelse af renæssancen og dens betydning. Dette har dog ikke forhindret - måske tværtimod -, at en lang række forskere siden har problematiseret og revideret Burckhardts teser. Med den svenske middelalderhistoriker Michael

---

<sup>45</sup> Jvf. *Encyclopaedia Britannica*, 1974, vol. 15, art.: "Renaissance" (v. Donald Weinstein), 661; jvf. også B. Scocozzas diskussion af Burckhardt i "Renæssance for renæssancen", i: *Renæssancen. Dansk- Europæisk - Globalt*, red. Marianne Pade og Minna Skafte Jensen, København 2004, 51-60. Den tysk-jødiske historiker, Hans Baron, så en anden konsekvens af de italienske bystaters rivalisering: under truslen fra den milanesiske despot Visconti opstod den såkaldte "Civic Humanism" (borgerhumanisme) i byen Firenze, hvor byens humanister påtog sig et politisk og socialt ansvar i sikringen af byen. Firenzes kansler og humanist Leonardo Bruni blev for Baron prototypen på en sådan borgerhumanist. "For Firenzes og Venedigs humanister var deres klassiske lærdom ikke bare et middel til at danne dem selv, den blev stillet i fællesskabets tjeneste. De brugte deres historiske og filosofiske viden og det retoriske mesterskab, de havde fået gennem deres studier, som embedsmænd, diplomater, politikere og ideologer" (Marianne Pade, "Renæssancen i Italien" (p. 8-23), i: *Danmark og renæssancen*, 2006, 10. H. Barons centrale skrift om epoken er: *The Crisis of the early Italian Renaissance, I-II*, Princeton 1955.

Nordbergs ord: “Renæssancen og renæssanceproblemet - at slås med Burckhardt - vil altid forblive en vigtig videnskabshistorisk opgave”.<sup>46</sup>

Især fra kunsthistorikere og middelalderhistorikere har kritikken af den Voigt'ske-Burckhardt'ske linie været bemærkelsesværdig. I slutningen af det 19. århundrede hævdede således kunsthistorikeren Heinrich Thode som en af de første, at renæssancens menneskesyn har sine rødder i middelalderen.<sup>47</sup> I 1920'erne rejste der sig en “revolt of the medievalists”, anført af den amerikanske middelalderforsker Charles H. Haskins, hvor det bl.a. blev gjort gældende, at den antikke dannelse og de klassiske studier allerede var fremme i århundrederne før.<sup>48</sup> Ligeledes er det blevet fremhævet af den nytomistiske filosof, franskmanden Etienne Gilson, i 1930'erne, at de fleste elementer i renæssancens humanisme allerede kan konstateres i den skolastiske filosofi.<sup>49</sup>

Samme afgørende pointer er blevet fremført af middelalderforskere (bl.a. Johan Huizinga) og kunsthistorikeren Erwin Panofsky, at man rettelig burde tale om flere “renascenses” før renæssancen, såsom den irokeltiske, den karolingske (800-tallet) og det 12. århundredes.<sup>50</sup>

Den engelske forsker Robert Black opsummerer mere specifikt i *The New Cambridge Medieval History* (1998) nogle ofte fremførte generaliseringer vedr. renæssancens humanisme:<sup>51</sup>

at renæssancens humanisme f.eks. skulle implicere en større sans for historien i sammenligning med middelalderens forfattere betegnes som “patently false”. Såvel Bernhard af Clairvaux, Dante og Marsilius af Padua har i højeste grad sans for historiske periodiseringer, f.eks. kontrasten mellem den oprindelige og den aktuelle kirke;

---

<sup>46</sup> M. Nordberg, op. cit., 11

<sup>47</sup> Jvf. H. Thode, *Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance*, Berlin 1885.

<sup>48</sup> Jvf. Charles H. Haskins, *Studies in the History of Medieval Science* (1927/1960) og *The Renaissance of the Twelfth Century* (1927/1957).

<sup>49</sup> Jvf. Etienne Gilson, *Les idées et les lettres*, Paris 1932.

<sup>50</sup> Jvf. Erwin Panofsky, *Renaissance and Renascences in Western Art* (2001), jvf. også Charlotte Appel, “Renæssancebegrebet,” op. cit., 86.

<sup>51</sup> Robert Black, “Humanism” (p. 243-277), i: *The New Cambridge Medieval History VII c. 1415- c.1500*, ed. Christopher Allmand, Cambridge 1998.

at renæssancen skulle være mere orienteret mod det “humane”, det “sekulære”, “menneskets værdighed” end middelalderen. Denne påstand er, ifølge Black, yderst tvivlsom. Forskningen har forlængst fremhævet, ifølge Black, at “Renaissance emphasis on man was consciously borrowed from classical, biblical, patristic and medieval authors.” Black nævner som eksempel på sådanne middelalderlige teologer Peter Damian (d. 1072) og Hugo af St. Victor (d. 1141), som bruger de samme argumenter i deres fremhævelse af mennesket (inkarnationen, gudbilledlighed m.m.), som blev brugt i renæssancen;<sup>52</sup> dertil kommer, at der ingenlunde er konsensus blandt renæssancens humanister om dette spørgsmål. Det fremgår alene af titlerne på to samtidige traktater: *De dignitate et excellentia hominis*, af den florentinske borger og humanist Giannozzo Manetti (d. 1459) og *De miseria humanae conditionis* af Poggio Bracciolini (d. 1459);<sup>53</sup>

at humanismebevægelsen i renæssancen over en kam skulle være fjendtligt stemt over for skolastikken lader sig ligeledes ikke gennemføre. Ganske vist er det velkendt, at humanister som Petrarca, Bruni, Valla og Erasmus angreb skolastikken. Men det bør ikke overskygge, at den florentinske humanist og kansler Poggio Bracciolini (d. 1459) priste Thomas af Aquino, ligesom Poggios efterfølger, juristen Benedetto Accolti (d. 1466), fremhæver sin samtids overlegenhed i fagene filosofi, jura, medicin og politik på antikkens bekostning, dog kan hans egen tid ikke overgå antikkens digtere og talere; det positive syn på skolastikken og metafysiken deles af flere af Accoltis samtidige, bl.a. Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola m.fl.<sup>54</sup>

M.a.o. den skarpe periodisering mellem middelalder og renæssance lader sig ikke opretholde. Endelig skal nævnes, at der er almindelig konsensus om, at humanisme-bevægelsen, enten det er i Italien eller i det øvrige Vesteuropa, hverken var specielt hedensk eller anti-kristelig eller for den sags skyld særlig kristen.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> Robert Black, “Humanism”, op. cit., 249.

<sup>53</sup> Ibidem, op. cit., 249.

<sup>54</sup> Samme, op. cit., 251f. 268; jvf. også A. Buck, *Humanismus*, op. cit., 132.

<sup>55</sup> Jvf. hertil Lewis W. Spitz, i: *TRE*, Band 15, art.: “Humanismus/Humanismusforschung”, 639-661, spec. 653ff. 655; og P.O. Kristeller, “Heidentum und Christentum”, i: *Humanismus I*, op. cit., 73. 83; jvf. også C. Augustijn, “Humanismus”, i: *Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch*, Band 2, Lieferung H2, Göttingen 2003, H54; forholdet mellem den antikke (hedenske) filosofi og kristendom i humanismen er særligt udførligt behandlet i Charles Trinkaus centrale studie, *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 1-2 (1970).

Et afgørende snit i humanismeforskningen fandt sted med den amerikanske historiker Paul Oskar Kristellers banebrydende forskningsarbejder i sidste halvdel af det 20. århundrede. De udmærker sig ved at være baseret på talrige primære og nye kildestudier af periodens manuskripter. Med Robert Blacks ord: "It is no exaggeration to say that Paul Oskar Kristeller has revolutionised the study and interpretation of Renaissance humanism in the last fifty years".<sup>56</sup> Kristeller afviser at se humanismen som en ny filosofisk bevægelse, endsige som en ny filosofi om mennesket. Humanisme er, ifølge Kristeller, overhovedet ikke nogen filosofisk bevægelse i renæssancen, dannet i opposition til f.eks. skolastikken. Kristeller siger herom: "Italian humanists on the whole were neither good nor bad philosophers, but no philosophers at all."<sup>57</sup>

Kristeller vælger i stedet for at karakterisere humanismen ved at tage udgangspunkt i epokens egen sprogbrug. Han gør klart, at ordet humanist (latin: "humanista") dukker op i 1400-tallets Italien som betegnelse for studenter og lærere i de grammatiske og retoriske fag. Analoge udtryk havde man i universitetsverden for undervisere i de andre fagområder, f.eks. legista, jurista, canonista eller artista.

Ordet "humanista" (italiensk "umanista") er afledt af udtrykket "studia humanitatis". Dette udtryk er som allerede påpeget hentet fra Ciceros studie- og dannelsesprogram og blev grebet af renæssancens humanister til at beskrive og introducere en samlet kanonfortegnelse over en række undervisningsdiscipliner: grammatik, retorik, historie, poetik og moralfilosofi. Indføringen af disse "studia humanitatis" ved flere læreanstalter betød samtidig en udbygning af den traditionelle triviumundervisning i grammatik og retorik. Denne differentiering af grammatik- og retorikfagene førte et øget fokus på græsk med sig, så nu ikke alene latin, men også græskundervisning blev "die stoffliche Grundlage der 'studia humanitatis'" på mange universiteter og læreanstalter i renæssancen.<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> R. Black, "Humanism", op. cit., 246.

<sup>57</sup> Citat af Kristeller, jvf. R. Black, op. cit., ibidem; jvf. også P.O. Kristeller, "Humanismus und Scholastik in der italienischen Renaissance", i: *Humanismus und Renaissance I*, op. cit., 93f.

<sup>58</sup> A. Buck, *Humanismus. Seine europäische Entwicklung*, München 1987, 163.

Denne de facto-sprogbrug i samtiden bliver for Kristeller en nøgle til hans forståelse af, hvad renæssancens humanisme er: “a literary movement, focusing on grammatical and rhetorical studies.”<sup>59</sup> Den italienske humanisme havde altså et professionelt udgangspunkt. Den udgik fra studerende og lærere ved skoler og universiteter, som kaldtes humanister og som drev undervisning i de humanistiske fag. Hurtigt blev ”humanista” eller ”umanista”, ifølge Kristeller, imidlertid også betegnelsen for alle andre intellektuelle uden for universitetsverdenen, som enten privat eller professionelt beskæftigede sig med antikken. Det kunne f.eks. være som oversættere af klassiske latinske eller græske tekster, forfattere af moralske og historiske afhandlinger, det kunne være kanslere for fyrstehoffer og byråd, sekretærer, ministre, digtere, bogtrykkere o.a.

Kristeller peger desuden, at humanisme og humanister har aner tilbage i middelalderens retoriske dannelse i offentlig forvaltning, den såkaldte “ars dictaminis” (eller dictamen), som var læren om den korrekte affattelse af offentlige breve og dokumenter. Humanisterne kan således ses som en slags professionelle arvtagere af middelalderens retorikere, de såkaldte dictatores, der ofte var ansat som sekretærer eller kanslere, hos fyrster eller i byernes forvaltning til at udforme breve, taler og dokumenter på et fejlfrit og elegant latin. Humanisterne adskiller sig fra deres forgængere ved, at humanisterne meget mere bevidst orienterer sig mod antikken, hvor de finder deres målestok for skrive- og talekunsten og deres klassiske dannelsesideal i øvrigt.<sup>60</sup>

Humanisme er altså, ifølge Kristeller, ikke en betegnelse, man kan bruge om et særligt livssyn i renæssancen, endsige en -isme som udgør en “neue Weltanschauung” (Burckhardt). Humanismen er efter tidens sprogbrug i sit udgangspunkt et

---

<sup>59</sup> R. Black, op. cit., 246; jvf. også P. O. Kristeller, ”Die humanistische Bewegung”, i *Humanismus und Renaissance I*, op. cit., 17 og samme, ”Humanismus und Scholastik in der humanistischen Renaissance”, op. cit., 90. 103 og samme, ”Die philosophische Auffassung des Menschen in der italienischen Renaissance”, 178f., op. cit. “Studia humanitatis” blev drevet på artistfakultet, der var portalen til alle de gamle universitetsstudier.

<sup>60</sup> P.O. Kristeller, ”Die humanistische Bewegung”, op. cit., 20, jvf. samme, ”Humanismus und Scholastik in der italienischen Renaissance”, op. cit., 97f, hvor det også anføres, at det middelalderlige udtryk ‘dictamen’ ikke længere benyttes i renæssancen; jvf. også Jørgen Fafner, *Tanke og Tale*, Kbh. 1982, 150ff.

dannelsesprogram knyttet til en bestemt kanon af humaniorafag, som levede side om side med de gamle fag i renæssancen: teologi, jura, medicin, matematik, naturfilosofi m.fl. Kristeller kan således fremsætte følgende karakteristik af humanismen i renæssancen, at den er “an sich nicht eine Richtung oder ein geschlossenes System innerhalb der Philosophie..., sondern vielmehr Kultur- und Bildungsprogramm, das einem wichtigen aber begrenzten Bereich der Studien betontes Augenmerk schenkte und ihm zur Entfaltung verhalf.”<sup>61</sup> Som sådan kunne humanismen gå i spænd med og vinde indpas i mange fagområder og var altså hverken bundet til en bestemt filosofi eller teologi.

Men det er på den anden side også klart, at i takt med, at flere gennemgik “studia humanitatis”-undervisningen (også kaldet “studia humaniora”) på f.eks. artist-fakultetet, inden de fortsatte uddannelsen på de gamle fag, desto større blev den indirekte indflydelse på tidens almindelige dannelse i renæssancen. Gennem humanisternes tilvejebringelse af nyt kildemateriale, banede de vejen for antikke ideer og idealer i deres samtid.<sup>62</sup> Man kan således, med Kristeller, sammenfatte, at humanismen i sit udgangspunkt var en litterær dannelsesbevægelse med afsæt i professionelle lærerers undervisning i en afgrænset kanon af fag, de humanistiske fag, også kaldet “studia humanitatis”. Men “nach Mitte des 15. Jahrhunderts erfasste der Einfluss humanistischer Gelehrsamkeit über die Grenzen der studia humanitatis hinaus alle Bereiche der Renaissance-Kultur.”<sup>63</sup>

Skal man til slut forsøge at indkredse humanismebegrebet, kan det gøres i form af tre nøgleord: En tendens - en bevægelse - et interessefællesskab.

---

<sup>61</sup> P. O. Kristeller, “Die humanistische Bewegung”, i: *Humanismus I*, op. cit., 17.

<sup>62</sup> Samme, “Die philosophische Auffassung des Menschen in der italienischen Renaissance”, i: *Humanismus I*, op. cit., 180.

<sup>63</sup> P. O. Kristeller, “Die humanistische Bewegung,” i: *Humanismus und Renaissance I*, op. cit., 25.

Disse nøgleord leder alle frem til træffende og karakteristiske definitioner af humanismebevægelsen i renæssancen, som alle vil understrege kompleksiteten i humanismebegrebet og undgå at bringe humanismen på en idemæssig fællesnævner. Det gælder således for Kristeller, når han skriver: "Unter Humanismus verstehen wir lediglich die allgemein in dieser Epoche anzutreffende Tendenz, den klassischen Studien die grösste Bedeutung beizumessen und die klassische Antike als gemeinsamen Massstab und gemeinsames Vorbild zu betrachten, nach dem alle kulturellen Bestrebungen auszurichten sind."<sup>64</sup> Og det gælder for de to fremtrædende forskere, nemlig Lewis W. Spitz og Cornelis Augustijn, som tilslutter sig en definition af P. Joachimsen, nemlig at renæssancens humanisme er "eine hauptsächlich vom Literarischen und Philologischen ausgehende geistige Bewegung, die ihre Wurzeln in der begeisterten Hinwendung zur Antike und dem Wunsch nach ihrer Wiedergeburt hat."<sup>65</sup>

I *The New Cambridge Medieval History* (1998) drager Robert Black i endnu højere grad konsekvensen af Kristellers synsmåde, når han vælger helt at definere en "humanist" på baggrund af samtidens egne øjne: "A humanist is thus someone who acts like other humanists; this is how contemporaries would have identified humanism, and such a definition, stripped of historical paraphernalia, will work equally for us."<sup>66</sup>

Man kunne også sige: Humanismen er en kompleks størrelse, først og fremmest af den grund, at humanisterne er en broget skare. Humanister kunne man i renæssancen møde inden for alle indflydelsesrige kredse i samfundet som undervisere, kanslere,

---

<sup>64</sup> P. O. Kristeller, "Humanismus und Scholastik in der italienischen Renaissance", i: *Humanismus I*, op. cit., 90.

<sup>65</sup> Lewis W. Spitz, i: *TRE* 15, art.: "Humanismus", op. cit., 639; C. Augustijn, "Humanismus", i: *Die Kirche*, op. cit., H47.

<sup>66</sup> Robert Black, i: "Humanism", 252; Black er på linie med Kristeller i sin afvisning af Burckhardt: "indeed, attempts to reduce humanism to some kind of philosophical formula, to attribute to it a universal philosophical content or doctrine, will always fail. Just as scholasticism can never be defined in terms of a given body of propositions or views, so humanism did not represent one overall intellectual theme or perspective ... no one will ever identify the 'characteristic stamp' of the Renaissance, because it exists only in the minds of Hegel, Burckhardt and their followers, not in historical reality." (p. 251).

bogtrykkere, fyrste-, pave- og bysekretærer, politikere - i princippet enhver, der var skolet i de humanistiske fag og udøvede litterær virksomhed, og som meget bevidst havde de antikke idealer og forbilleder for øje. Renæssancens humanister udgør således et interessefællesskab på tværs af landegrænser og sociale placeringer i samfundet.

Vi vil i det følgende se på, om humanismen i renæssancen medfører en særlig anskuelsesmåde og opfattelse af religiøse og kirkelige spørgsmål, og om det således er muligt at nå frem til nogle fælles træk, der er kendetegnende for humanistisk dannede teologer i renæssancen. Herved bevæger vi os ind i de humanisters rækker, som er blevet kaldt bibelhumanister.

### **Bibelhumanisme.**

Selve ordet bibelhumanisme er af forholdsvis nyere dato. Det er præget af den nederlandske kirkehistoriker Johannes Lindeboom, som valgte udtrykket i sin bog *Het bijbelsch Humanisme in Nederland* (1913). Siden har det især vundet indpas i nordisk kirkehistorisk forskning, hvor det betegner den “andliga strömning, som i brytningen mellan medeltiden och nya tiden sökte kristendommens förnyelse genom att återupptäcka dess grunddokument bibeln och sätta den som norm för det kristna livet.”<sup>67</sup>

Bibelhumanisme er således i strikt forstand, ifølge Kauko Pirinen, “en strömning, där biblicism och humanism är förenade, där humanismens krav *ad fontes* ledde till en strävan att återvända till bibeln.”<sup>68</sup> Denne definition af bibelhumanisme er imidlertid utilstrækkelig, som den står. For - som det er fremgået - humanisme er fokus på *hele* antikken, *herunder* de bibelske skrifter. Skal bibelhumanisme som terminus technicus

---

<sup>67</sup> Jvf. Kauko Pirinen, ”Bibelhumanism och reformationen. En forskningsöversikt”, i: *Reformationen i Norden. Kontinuitet och förnyelse*, red. Carl-Gustaf Andrén, Lund 1973; jvf. f.eks. P.G. Lindhardt, *Nederlagets Mænd*, 1968, 28; M. Schwarz Lausten, *Kirkehistorie. Grundtræk af Vestens kirkehistorie*, Kbh. 1997, 154.

<sup>68</sup> Kauko Pirinen, op. cit., 48.



derfor give mening, så må det blive i betydningen: den side af humanistisk virksomhed, som specielt tager sigte på de bibelske og de øvrige oldkirkelige skrifter.

På samme måde ville det heller ikke give mening at benytte ordet kristen humanisme (brugt identisk med bibelhumanisme) hhv. kristne humanister i en snæver betydning om en bestemt gruppe af renæssancens humanister. For det ville forudsætte, at denne gruppe stod i modsætning til en ikke-kristen humanisme eller en fløj af anti-kristne, hedenske humanister, hvilket må regnes for en moderne anakronisme, da praktisk talt alle renæssancens humanister var kristne humanister. Skal man derfor benytte termen bibelhumanisme eller kristen humanisme må det være at anvende den om de humanister, som “mit einer humanistisch klassischen und rhetorischen Bildung..., die religiöse oder theologische Probleme in allen oder einigen ihrer Schriften ausdrücklich diskutieren.”<sup>69</sup>

Det vil altså sige: bibelhumanister er humanister i det 14.-16. århundrede, som tager religiøse og kirkelige spørgsmål op i deres skrifter, og som søger kristendommens fornyelse gennem studier af dens bibelske og patristiske kilder. Bibelhumanisme er derfor en måde at forholde sig på, en humanistisk tilgang til religiøse og kirkelige spørgsmål og emner. Man kan derfor udmærket være bibelhumanist og samtidigt dyrke andre humanistiske interesser, f.eks. i et “vita activa politica”, i spørgsmål om økonomi, kunst, filosofi. Ligesom man udmærket kan være humanist uden at være bibelhumanist.

Bibelhumanister er altså humanister, som søger at virkeliggøre deres humanistiske dannelse og interesser anvendt på den antikke kristne litterære arv. Eller med C. Augustijns ord: Bibelhumanisme er “eine Facette des Renaissance-Humanismus ... Ihr Ansatz ist gekennzeichnet durch eine philologische und daher auch historische Behandlung der Fragen. Er äusserte sich in einem Zurückgreifen auf die christliche Antike, also auf die Bibel und die Kirchenväter sowie auf die Gestaltung der christlichen Religion in den ersten Jahrhunderten der Kirche.”<sup>70</sup>

---

<sup>69</sup> P. O. Kristeller, “Heidentum und Christentum”, i: *Humanismus I*, op. cit., 83, jvf. ibidem, 76.

<sup>70</sup> C. Augustijn, “Humanismus”, op. cit., H47.

Jeg vil i det følgende pege på nogle karakteristiske træk for den bibelhumanistiske strømning. To forhold er bemærkelsesværdige:

1. Disse humanister besørger en række udgivelser af bibelske og patristiske skrifter, ofte af nyfundne, hidtil utrykte håndskrifter. Det gælder især kommenterede udgaver og oversættelser af græske kirkefædre fra den patristiske og byzantiske tid f.eks. Eusebius, Basilius d. Store, Johannes Chrysostomus, Gregor af Nyzans m.fl.<sup>71</sup> Disse udgaver var baseret på historiske, filologiske og tekstkritiske studier af de græske forlæg. Et højdepunkt i den henseende betegner Lorenzo Vallas indsats. Det gælder hans bestræbelser på at genskabe det klassiske latin i lærebogen, *Elegantiae linguae latinae libri sex* (1440), og det gælder hans tekstkritiske arbejde med det Ny Testamente, *Collatio Novi Testamenti* (1443/1450). Han fremfører heri forslag til forbedringer af Vulgatas latinske version på baggrund af græske håndskrifter og kommentarer af kirkefædre.<sup>72</sup> Idealet for Valla og de øvrige humanister er det klassiske rene latin (frem for det litterære middelalderlatin), ligesom de fleste havde lært sig græsk, hvilket bl.a. demonstreredes gennem de mange oversættelser af den antikke græske litteratur (jvf. ovenfor).

2. De samme humanister ser ingen modsætning mellem den antikke hedenske og den kristne antikke litteratur, mellem "bonae" og "sacrae litterae". Spørgsmålet har øjensynligt været et stridsspørgsmål mellem humanister og konservative teologer. Et eksempel er diskussionen mellem dominikaneren Giovanni Dominici og humanisten Coluccio Salutati. Salutati hævdede nødvendigheden af studia humanitatis i teologien. Dominici afviser med henvisning til, at idealet for den kristne er "hellig uvidenhed", og at det giver mere mening for en kristen at pløje jorden end at læse hedningernes bøger. Salutatis svar herpå kan ses som en programerklæring for humanisternes principielle syn på forholdet mellem antik hedensk og kristen litteratur. Salutatis svar lyder (i tysk oversættelse): "Die studia humanitatis und die studia divinitatis hängen untereinander so

<sup>71</sup> P. O. Kristeller, i: "Heidentum und Christentum", i: *Humanismus I*, op. cit., 77.

<sup>72</sup> Lorenzo Valla: *Collatio Novi Testamenti* (1443/50), genudgivet af Erasmus under titlen *Adnotationes in Novum Testamentum* i 1505.

eng zusammen, dass eine wahre und vollständige Kenntnis der einen nicht ohne die der anderen erreicht werden kann.”<sup>73</sup>

Humanisterne blev bestyrket i denne opfattelse gennem deres læsning af kirkefædrene, hos hvem studiet af den antikke “sapientia” blev regnet for “praeparatio evangelica”.<sup>74</sup> Studiet af de antikke hedenske forfattere går m.a.o. for humanisterne hånd i hånd med de kristne sandheder.

Ikke mindst kan humanisterne genfinde denne tankegang hos Augustin, der som bekendt så sin læsning af Ciceros *Hortensius* som en vigtig grund til, at hans liv tog en kristen retning. Med A. Bucks ord: “Dass Augustin über Cicero den Weg zum Gott der Christen gefunden hat, ist symptomatisch für den Doppeltursprung der europäischen Kultur aus Antike und Christentum.”<sup>75</sup> Augustin lægger ikke selv skjul på, at han kan takke hedninger for sin filosofiske og litterære dannelse: Som han udtrykker det i *Confessiones*: ”Et ego ad te ueneram ex gentibus et intendi in aurum, quod ab Aegypto uoluisti ut auferret populus tuus, quoniam tuum erat, ubicumque erat.” (da.: Også jeg var kommet til dig fra hedningerne og fik øje på det guld, som du ønskede at dit folk skulle tage med ud af Ægypten, fordi det var dit, hvor det end var).<sup>76</sup>

Et skrift som ligeledes bør nævnes i denne forbindelse er Basilius d. Store’s brev til ungdommen (“*Ad adolescentes*”), hvori Basilius anbefaler studiet af antikke (hedenske) digtere. Udgiveren (og oversætteren) af Basilius’ skrift er den florentiske kansler og humanist Leonardo Bruni (d. 1444), som skriver i sit forord (her i tysk gengivelse)<sup>77</sup>: “Wir haben dieses am liebsten ausgewählt, weil wir meinen, dass es

<sup>73</sup> Salutatis ord er citeret af C. Augustijn, i: “Humanismus”, op. cit., H57, som fortsætter: “Damit war der programmatische Ausgangspunkt des biblichen Humanismus formuliert”, jvf. A. Buck, i: *Humanismus*, op. cit.: “Die weitgehende Konkordanz zwischen antiker Weisheit und christliche Offenbarung ... ist von Petrarca bis Erasmus die Grundlage des christlichen Humanismus” (p. 232).

<sup>74</sup> A. Buck, *Humanismus*, op. cit., 233, undtagelse er dog Tertullian, jvf. samme, p. 36.

<sup>75</sup> A. Buck, *Humanismus*, op. cit., 43; det følgende Augustin-citat fra A. Buck, op. cit., p. 43.

<sup>76</sup> *Oeuvres de Saint Augustin*, 13, *Les Confessions*. [Bibliothèque Augustinenne] Texte de l’Édition de M. Skutella. 1962, 614. *Augustins Bekendelser*. Oversat af Torben Damsholt. Kbh. 1988, 127.

<sup>77</sup> *Prologus in Basilii Epistolam ad nepotes de utilitate studii in libros gentilium ...*, Bruni, *Humanistisch-philosophische Schriften*, hrsg. H. Baron, Berlin 1928, 99f; Basilius’ skrift tillige udg. i: *Bibliothek der Kirchenväter*, II. Band, *Des heiligen Kirchenlehrers Basilius des Grossen. Ausgewählte Schriften*. Aus dem griechischen Urtext übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Dr. A. Stegmann, München 1925; jvf. også Luzi Schucan, *Das Nachleben von Basilius*

unseren Studien am nützlichsten ist. Und wir haben dieses um so lieber getan, weil wir mit Hilfe der Autorität eines solchen Mannes die Trägheit und den Irrtum derer zurückweisen möchten, welche die “studia humanitatis” tadeln und meinen, man solle überhaupt von ihnen Abstand nehmen.”

Humanisterne kan i dette spørgsmål især påberåbe sig de alexandrinske teologer, først og fremmest Clemens og Origenes, og de latinske fædre, især Hieronimus og Augustin. For disse stod den kristne åbenbaringssandhed ikke i modstrid med hedenskaben. Men den betegnede fuldendelsen af det gode og sande, som de antikke filosoffer allerede havde erkendt i glimt, men endnu ikke fuldtud, fordi de ikke havde mødt den kristne åbenbaring<sup>78</sup>.

Den af de italienske humanister, som mest systematisk gennemfører denne tanke, er platonikeren, humanisten og filosofen Marsilius Ficino (d. 1499), som stod i spidsen for det såkaldte “Platonske Akademi” i Firenze. Hans fortjeneste er det bl.a., at mange af Platons værker blev udgivet og oversat til latin. Dertil kom hans egne vigtigste skrifter *Theologia Platonica* og *De christiana religione*, begge skrevet i 1470’erne. Også Ficino tager udgangspunkt i kirkefædrenes logos-tydning for således at åbne vejen for den menneskelige, filosofiske tænkning om Gud. Ficinøs formål er dog i sidste ende at komme den kristne religion til hjælp. For kun ved at underbygge den kristne sandhed gennem ratio, dvs. den platonske filosofi, kan også det dannede menneske på overbevisende måde bringes til Gud. Derfor skal den kristne religion betjene sig af indsigt, og den filosofiske erkendelse være from. For de har, ifølge Ficino, begge samme endemål, nemlig kristendommens Gud: Med Ficinøs ord ( i tysk oversættelse): “Wenn die Philosophie von allen als Liebe und Studium der Wahrheit definiert wird und aber Gott allein die Wahrheit und die Weisheit ist, folgt daraus, dass die legitime

---

Magnus “*Ad adolescentes*”. *Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Humanismus*, Genève, Librairie Droz, 1973.

<sup>78</sup>A. Buck anfører, at læren om “Lógos spermatikós”, ifølge hvilken verdensfornuften, den guddommelige Logos er virksom, også hos hedninger, er alment accepteret hos hovedparten af kirkefædrene, ”Humanismus”, op. cit., 233.

Philosophie nichts anderes ist als die wahre Religion und die legitime Religion nichts anderes als die wahre Philosophie” (Ficino).<sup>79</sup>

Derfor kan Ficino også sige om religionen, at den skal være “docta religio” og filosofien være “pia philosophia” Det er baggrunden for, at Ficino kalder sin ene afhandling for *Theologia Platonica*: Platons filosofi er tillige en teologi. Religion og filosofi er i sidste ende fælles om målet. Men bag Ficinos tanke ligger samtidig et humanistisk reformkrav til både samtidens filosoffer og kirkens gejstlige: at filosoffer skal antage og befatte sig med religion, og at præsterne skal ophøre med at være uvidende og i stedet for hellige sig studier i “den legitime visdom” (Ficino).<sup>80</sup>

Disse fælles træk må ikke forlede til at tro, at den bibelhumanistiske strømning inden for humanismen udgør nogen ensartet eller homogen størrelse. Den opviser mange variationer og særpræg.

Et blik på et af de vigtigste centre for den humanistiske og bibelhumanistiske bevægelse i Europa, universitetet i Paris, vil vise det.

## Humanistmiljøet i Paris

En egentlig markant fransk humanisme kan man først tale om fra 1450’erne.<sup>81</sup> Den første, der for alvor introducerer den italienske humanisme i Paris, er diplomaten Guillaume Fichet.<sup>82</sup> Han var passioneret beundrer af Petrarca, havde studeret i Avignon, blev professor og doktor i teologi ved Sorbonne i 1469 og åbnede det første trykkeri i fakultetets kælder! Han udgav historiske og filosofiske latinske skrifter, bl.a. Lorenz Vallas *Elegantiae Linguae Latinae*. En lignende skikkelse er den jævnaldrende, ordensgeneralen (for den Trinitariske orden) og juristen, Robert Gaguin. Også han

<sup>79</sup> A. Buck, ”Humanismus”, op. cit., 233.

<sup>80</sup> A. Buck, ”Humanismus”, op. cit., 234.

<sup>81</sup> Hovedværket om den tidlige franske humanisme er (stadig) A. Renaudet, *Préforme et Humanisme à Paris pendant les premières guerres d’Italie*, Paris 1953, her specielt: 84ff. 114ff; jvf. også om fransk humanisme i spec. bind to af trebindsværket: *Renaissancehumanism. Foundations, forms and legacy*, vol. I-3, ed. Albert Rabil Jr., Philadelphia 1988.

<sup>82</sup> Den belgiske humanismeforsker J.-P. Massaut daterer i et andet hovedværk om fransk humanisme, *Josse Clichtove. L’Humanisme et la Réforme du clergé*, vol. I-II, Paris 1968, p. 115 den franske humanismes begyndelse til århundredet før: “Mais c’est Jean Gerson qui devait véritablement fonder l’humanisme français, un humanisme dont les caractères originaux ne seraient pas empruntés à l’Italie”. En oversigtsartikel er A. Stegmann, ”Érasme et la France (1495-1520)”, i: *Colloquium Erasmianum*, Mons 1968, 275-301.

udgav skrifter af antikke hedenske og kristne digtere, traktater om religiøse spørgsmål og det kendte nationale historieværk *De origine et gestis Francorum Compendium* (1495), ligesom Gaguin var stærkt engageret i reformer af det monastiske liv.<sup>83</sup>

Et karakteristisk træk ved flere af de franske humanister er, at de er involverede i kirkens og klosterordnernes reformbestræbelser og også selv medvirker til reformer inden for kloster og kirke.

En absolut hovedskikkelse i disse år inden for det parisiske humanistmiljø er i de første årtier i 1500-tallet Jacques Lefèvre d'Étaples.<sup>84</sup> Han blev født i Pikardiet i en lille havneby Étaples o. 1455 og døde i 1536, samme år som Erasmus. Vi kender ikke stort til hans baggrund og opvækst. Han lod sig immatrikulere ved universitetet i Paris, blev magister omkring 1480 i filosofi, som også blev hans undervisningsfelt. Selv modtog han undervisning i græsk af grækeren Georges Hermonyme fra Sparta, som på det tidspunkt var eneste lærer i græsk, og som i gennem sine tredive år i Paris nåede at undervise andre fremtrædende humanister som Erasmus, Budé, Reuchlin og Beatus Rhenanus.

Det er som underviser i de filosofiske og humanistiske fag på det filosofiske fakultet, Cardinal Lemoine, i 1490 og de følgende år, Lefèvre bliver kendt i offentligheden. Og det er ligeledes gennem sine talrige udgivelser, han når ud over det snævre universitetsmiljø.

Han rejser i disse år flere gange til Italien, første gang 1492, bl.a. til Firenze, Rom, Padua og Venedig og gør bekendtskab med førende italienske humanister, såsom den senere kardinal Hermolao Barbaro, Pico della Mirandola, Ficino m. fl. Han fortsætter

<sup>83</sup> J.P.Massaut, op.cit., I, 113. 145.

<sup>84</sup> I sine latinske og franske skrifter kalder Lefèvre sig ved Faber-navnet, Jacobus **Faber** Stapulensis. I Helgesens skrifter benævnes han ligeledes Faber Stapulensis. Vigtigste nyere litteratur om Lefèvre er Guy Bedouelle, *Lefèvre d'Étaples et l'Intelligence des Ecritures*, Geneve, 1976 og samme, *Le Quincuplex Psalterium de Lefèvre d'Étaples*, Geneve, 1979; P.E. Hughes, *Lefèvre. Pioneer of ecclesiastical renewal in France*, Michigan 1984. Desuden: *Jacques Lefèvre d'Étaples (1450?-1538)*, Actes du colloque d'Étaples, Paris 1995. Jvf. også *French Humanism 1470-1600*, ed. W. L. Gundesheimer, New York 1970, *Humanism in France at the end of the Middle Ages and in the early Renaissance*, ed. by A. H. T. Levi, New York 1970 og K.H. Graf, *Jacobus Faber Stapulensis. Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation in Frankreich*, i: *Zeitschrift für die historische Theologie*, 22. Band, Gotha 1852, 2-86, 165-237.

med at undervise på artistfakultetet frem til 1508. Derefter helliger han sig primært helt skribentvirksomheden og tager ophold i abbediet Saint-Germain-des Près (1508-20).

Hvor han i sin tid som aktiv professor først og fremmest udgav og kommenterede filosofiske skrifter, især Aristoteles, vender han sig nu mod de bibelske, patristiske og middelalderlige mystiske skrifter. Lefèvre blev i samtiden regnet for lige så meget teolog som filosof - trods det, at han aldrig havde studeret ved et teologisk fakultet. Han blev dog præsteviet i sine unge år og var livet igennem tiltrukket af den monastiske livsform.

I 1521 bliver han tilkaldt af den reformivrige biskop og abbed, hans tidligere elev, Guillaume Bricconnet til Meaux for at bistå med at reformere hans stift. Lefèvre udpeges til biskoppens generalvikar "in spiritualibus". I 1525 må han flygte til Strasbourg p.g.a. lutherske optøjer i stiftet og det teologiske fakultets anklager og mistanke mod ham for at nære lutherske sympatier. I 1526 vender han atter tilbage til Frankrig under kong Frans 1.s protektion, får bopæl på slottet i Blois, hvor han bliver bibliotekar og tutor for kongens tredje søn, prins Charles, hvorefter han trækker sig tilbage til kongens søster Marguerite af Navarra i Nérac, hvor han dør i 1536. Han oversætter i disse år *Evangelierne* til fransk i 1522, *Ny Testamente* i 1523, *Salmerne* i 1526, hele *Bibelen* i 1530.

Lefèvre samlede en kreds af elever omkring sig i universitetsårene, som blev grundstammen i den franske humanistbevægelse (bl.a. Josse Clichtove, Gilles de Delft, Charles de Bovelles, Beatus Rhenanus m. fl.) i de første årtier af det 16. århundrede sammen med en anden af hovedskikkelserne, juristen Guillaume Budé (1467-1540).

Lefèvres forfatterskab afspejler karakteristiske træk i den franske humanisme samtidig med, at det vidner om den bemærkelsesværdige bredde, som er kendetegnende for den europæiske bibelhumanistiske strømning i disse år.

a. Hans udgivelser omfattede en række kommenterede udgaver af Aristoteles' filosofiske værker. *Aristoteles* var for Lefèvre den største af alle antikke filosoffer. Lefèvre har to formål med sine udgivelser: at skaffe sig selv og sine studenter et bedre tekstgrundlag at læse Aristoteles på og at indføre i Aristoteles' naturfilosofi og metafysik, som for Lefèvre - hvis Aristoteles læses på den rette måde - leder til den samme, kristne Gud. For også Aristoteles' tænkning er illumineret af Gud. Lefèvre står således klart i

Ficinos tradition. "Aristotle is true and holy because what he says must, and in Lefèvre's interpretations almost invariably does, coincide with the assumptions of Christian and Neoplatonic mysticism" - konkluderer Lefèvre-forskeren Eugene F. Rice i sin artikel om Lefèvres Aristotelesudgivelser.<sup>85</sup> Aristoteles er altså i en vis forstand en kristen filosof uden at vide det, ifølge Lefèvre, ja mere end det: Gud har allerede før inkarnationen gjort hedningen Aristoteles til sin præst og profet og indviet ham i naturens, filosofiens og metafysikens guddommelige sandheder.<sup>86</sup> Derfor kunne Lefèvre læse Aristoteles principielt i samme ånd og med samme tiltro, som han læste Salmerne.

b. Lefèvre udgav også to bibelske kommentarer til *Salmernes Bog* (1509) og til *Pauli breve* (1512). Begge udgivelser fandt betydelig udbredelse i humanistiske og reformatoriske kredse. Således ejede Poul Helgesen - og benyttede sig flittigt af - Lefèvres kommenterede Paulus-udgivelse. Lefèvres mål og arbejdsmetode havde også på dette område et klart humanistisk sigte: at tilvejebringe en forbedret version af Vulgata, baseret på tekstkritik, sproglige forbedringer og kommentarer af kirkefædre, fortrinsvis Hieronymus, Augustin og Origenes. Lefèvres læsning af salmerne er både bogstavelig og profetisk, idet han lader dem alle handle om Kristus.<sup>87</sup> Derved fremkommer en stærk Kristus-centrisme ("Christiformitas"), som også er karakteristisk for hans Paulusfortolkning.<sup>88</sup> Lefèvre refererer i sine bibelkommentarer desuden til kirkefædre og mystikere (bl.a. Richard af St. Victor), og han forsvarer traditionelle kirkelige ceremonier og skikke, såsom relikviedyrkelse, pilgrimsvandring, askese, Maria- og helgenkult m.v.<sup>89</sup> Selvom udgaven af Paulus' breve lider under tekstkritiske

---

<sup>85</sup> E. F. Rice, Jr., "Humanist Aristotelianism in France. Jacques Lefèvre d'Étaples and his circle", i: *Humanism in France at the end of the Middle Ages and in the early Renaissance*, ed. by A. H. T. Levi, New York 1970 (p. 132-149), 144.

<sup>86</sup> E. F. Rice, "Humanist", op. cit., 141f.

<sup>87</sup> Jvf. A. Renaudet, *Préforme*, op. cit., 516 og C- Augustijn, "Humanismus", op. cit., H79.

<sup>88</sup> Jvf. P.E. Hughes: "If there is a single word to sum up Lefèvre's profound spirituality it is the term Christiformity, that is, conformity to, or transformation into, the likeness of Christ", samme, *Lefèvre. Pioneer of ecclesiastical renewal in France*, Michigan 1984, 192.

<sup>89</sup> A. Renaudet, *Préforme*, op. cit. 628f.



mangler og fejl, er skriftet ikke desto mindre skelsættende i Ny Testamentes eksegesehistorie (C. Augustijn).<sup>90</sup>

c. Et tredje område, som optog Lefèvre, var den patristiske periode. Han udgav bl.a. skrifter af Dionysios Areopagita, Ignatius, Johannes af Damaskus m.fl. Hertil kommer andre udgivelser, som enten Lefèvre selv eller hans elever har besørget, af Hilarius af Poitier, Nemesis af Emesa, Origenes, Basilius den Store, Cyril af Alexandria m.fl.<sup>91</sup> Kun undtagelsesvis har den franske humanistkreds selv besørget oversættelser direkte fra græsk til latin af de græske fædre (således oversatte Lefèvre selv Johannes af Damaskus' *De fide orthodoxa* (1507)). Man benyttede sig i stedet for af latinske oversættelser fra antikken eller fra middelalderen. Eller også købte man de 'nyeste' oversættelser fra Italien. Lefèvre var sammen med sine elever flittigt rejsende for at "redde" sådanne manuskripter og oversættelser i klostre og biblioteker. Mange patristiske skrifter blev derved gjort tilgængelig for de litterære kredse i Frankrig.

Også for Lefèvre og hans humanistkreds var kirkefædrene forbilleder. Kirkefædrene var retorisk dannede, de drev bibelstudier på originalsprogene (Origenes og Hieronymus), deres teologi var sapientia og ikke scientia, de lærte bibelsk fromhed og moralsk levned i stedet for skolastisk intellektualisme (Lefèvre: "simplex veritas absque ullo fuco"). Eller som E. F. Rice rammende karakteriserer den franske humanistkreds syn på fædrene: "The piety of the Fathers was, in their eyes, of a special and attractive kind: it was eloquent; it was a simple, affective wisdom, not a syllogistic science; it was, finally, peculiarly authoritative, far closer to the primitive source of Christian illumination than the scholastics. Indeed, they found in the fathers precisely what they missed in high and late medieval scolasticism".<sup>92</sup>

d. Karakteristisk for de franske humanistkredse var deres interesse for den monastiske litteratur og de kristne middelalderlige mystikere. Medvirkende til Lefèvres optagethed af de middelalderlige mystikere har uden tvivl været hans besøg i Italien. Allerede under det første i Firenze (1492) har han stiftet bekendtskab med både Marsilio Ficino og Pico della Mirandola. Kort efter sin hjemkomst udgiver han Mercur

<sup>90</sup> C. Augustijn, "Humanismus", op. cit., H83.

<sup>91</sup> Jvf. E. F. Rice, "The Humanist Idea of Christian Antiquity: Lefèvre d'Étaples and his Circle", i: *French Humanism*, op. cit., 163 – 180.

<sup>92</sup> E. F. Rice, "The Humanist Idea", op. cit., 167; citatet af Lefèvre er fra Rice, ibidem, 170.

Trismegistes taler og breve (Pimander) i Ficinos oversættelse. Lefèvre udgav sammen med sin nærmeste medarbejder, den senere (katolske) biskop Josse Clichtove, en række kommenterede skrifter af kristne mystikere fra middelalderen, heriblandt adskillige værker af bl.a. Hugo og Richard af St. Victor, Raimond Lull, Jan van Ruysbroeck, Elizabeth af Schönau, Hildegard af Bingen, Mechtild af Magdeburg, Bernhard af Clairvaux (prædikener), Raymundus Jordanus og ikke mindst Nicolaus Cusanus.

Flere af disse værker krævede, at Lefèvre så sig nødsaget til at forsvare deres udgivelse. Ikke alle i Lefèvres universitetskredse fæstede lid til f. eks. kvinders visioner og åbenbaringer! Desuden havde Raimond Lull tidligere stået på inkquisitionens liste og Ruysbroecks værker var blevet angrebet af bla. Jean Gerson, som Lefèvre iøvrigt nærerede stor respekt for. Et af argumenterne mod autenciteten af disse mystikers åbenbaringer lød, at deres åbenbaringer og visioner var nedskrevet i et simpelt og primitivt sprog, som ikke tydede på en guddommelig inspiration. Til dette argument svarer Lefèvre, at netop guddommelig veltalenhed - i modsætning til den menneskelige - er simpel, ydmyg og primitiv, svarende til dets kristne indhold. Den guddommelige veltalenhed foretrækker forståelighed fremfor ornamentik og "theatralis pompa"!<sup>93</sup>

Lefèvre priser i det hele taget mystikerne. Han er livet igennem fascineret af Raimond Lull; han kalder Dionysios Areopagita for en guddommelig trompet (tuba divina), og han hører i Elisabeth af Schönaus visioner englelig tale.

Lefèvre og hans elever fremhæver således en række kvaliteter hos mystikerne:

- de hjælper til forståelse af Skriftens skjulte betydning (mysticus sensus). De kan åbne for Skriftens guddommelige mysterier og skatte (mystica intelligentia). Så lidt som den patristiske litteratur ynder mystikerne logiske hårdknuder, tomme disputationer om teologisk scientia. Fædrene skrev ingen summas; det gjorde mystikerne heller ikke!
- de er optaget af det moralske liv og giver praktisk vejledning i fromhed. Clichtove udgav et af Hugo af St. Victors skrifter f.eks. i 1506 (jvf. nedenfor i appendiks), hvori indgik følgende skrifter med de sigende titler: *De institutione novitiorum. In laudem charitatis. De modo orandi.*

---

<sup>93</sup> E. F. Rice, "Jacques Lefèvre d'Étaples and the medieval Christian mystics", i: *Florilegium historiale: Essays presented to Wallace K. Ferguson*, ed. J.G. Rowe m. fl., Toronto 1971, 96.

- Lefèvre finder støtte for sin egen tanke om menneskets fri vilje, som både læsningen af Aristoteles, Ny Testamente og de græske kirkefædre har overbevist ham om. I skrifter af f.eks. Cusanus *De visione Dei* og Ruysbroeck *De ornatu* argumenteres der, ifølge Lefèvre, begge steder for, at mennesket med sin fri vilje og åndelige øvelser kan influere på sin egen modtagelse af Guds nåde og mystiske forening med Gud.
- Lefèvre mener desuden, at mystikernes skrifter kan tjene til at reformere klostrene og styrke det monastiske liv. Budskabet i mystikernes skrifter var det samme som formålet med munkenes kald: instruktion i det kontemplative og fromme kristenliv. Derfor er flere af Lefèvre-kredsens udgivelser af mystikerne stilet til klostre og abbeder, f.eks. er Clichtoves udgivelser af Hugo af St. Victor, Guillaume af Auvergnès *De claustro animae* og Hugo af Fouilloys *De claustro animae* dediceret til Jacques d'Amboise, biskop af Clermont og abbed i Cluny. Clichtoves dedikationer var således ment som en konkret støtte til reformerne af Cluny. Windesheim-kannikken og mystikeren John Mombaers bog *Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum* er på samme måde spirituelle øvelser til gavn for og forbedring af livet i klostrene. Bogen blev udgivet i Lefèvre-kredsen i 1510 på Lefèvres udtrykkelige anbefaling.<sup>94</sup>

## Sammenfatning

Af denne introduktion til humanismebegrebet i renæssancen og til en af humanismens forgreninger, bibelhumanismen - med Frankrig som eksempel - turde fremgå, at det ikke er muligt at bringe humanisme hhv. bibelhumanisme på nogen entydig formel. I virkeligheden ville det også være mærkeligt, hvis det lod sig gøre. De to begreber dækker over levende personligheder, som er bundet af deres tid, geografiske sted og intellektuelle milieu. Derfor kan det heller ikke forbavse, når den nulevende middelalder- og humanismeforsker, Harald Müller, fra Humboldt-Universitetet i Berlin

---

<sup>94</sup> E. Rice, "Jacques Lefèvre d'Étaples ...", op. cit., 100.

<sup>95</sup> Harald Müller, "Graecus et fabulator. Johannes Trithemius als Leitfigur und Zerrbild des

konstaterer om humanismebegrebet, at “bei allen Definitionsversuchen (ist man) sozusagen einer fest verankerten Unschärfe ausgeliefert .”<sup>95</sup>

I stedet for må man pege på nogle karakteristisk fælles træk og gennemgående temaer, som til sammen danner nogle strømpile for, hvad man med god ret kan benævne ved begrebet bibelhumanisme. Sådanne fælles træk er en tilnærmelsesvis beherskelse af de klassiske sprog latin - græsk - (sjældnere) hebraisk, den bevidste fokusering på antikkens dannelsesfilosofi (“preparatio evangelica”) og patristisk kristendom, enten gennem direkte studier (og udgivelser) af periodens litteratur, eller at det sker via senere tiders teologer (ex. mystikere), som regnedes for kongeniale i henseende til fædrenes kristendomsforståelse.

Humanisme er altså i nærværende afhandling ikke anskuet som en særlig filosofi, en livsanskuelse, endside en videnskab om mennesket eller det humane. Men begrebet dækker snarere over en metode, en tilgang, en interesse, som er knyttet til studiet af antikken. Og for bibelhumanismens vedkommende drejer det sig om en tilbagevenden til kristendommens kilder, dvs. først og fremmest Bibelen og de patristiske skrifter og den senere kristne litteratur som regnes for kongenial hermed. Typisk er bibelhumanismens interesse bestemt af en modvilje mod en abstrakt skolastisk teologisk tilgang.

Denne humanistiske hhv. bibelhumanistiske tilgang kommer ikke desto mindre til at kredse om mennesket, det humane. Ganske enkelt fordi Bibelen, de antikke tekster, den middelalderlige mystik selv i højere grad inviterer til det og selv kredser om mennesket og det eksistentielle forhold til filosofi og religion, fremfor den abstrakte, spekulative tænkning.

Jeg tror, at det er dette eksistentielle træk ved humanisterne, til dels bestemt af mødet med deres ”kilder”, der gør beskæftigelsen med dem – i al deres forskellighed - fascinerende også i dag.

---

spätmittelalterlichen “Klosterhumanismus”, i: *Inquirens subtilia diversa. Dietrich Lohrmann zum 65. Geburtstag*, hrsg. Horst Kranz und Ludwig Falkenstein, Shaker Verlag, Aachen 2002, 205 - heri også anført nyere litteratur vedrørende renæssancehumanismen.

Vi vil i det følgende afsnit gå i dybden med en af renæssancens absolut førende bibelhumanistiske teologer, Erasmus af Rotterdam, for med ham som baggrund at placere den danske teolog og munk Poul Helgesen i hans europæiske humanistiske kontekst.

Appendiks vedrørende Lefèvre d'Étaples-kredsens udgivelser i Paris i perioden ca. 1490 - 1520:

Aristotelisk filosofi:

Værker (udvalg), udgivet og kommenteret.:

- *In Aristotelis octo Physicos libros Paraphrasis*. J. Higman (1492).
- *Introductio in libros Ethicorum Aristotelis*. W. Hopyl 1494.
- *Decem librorum moralium Aristotelis tres conversiones*. J. Higman et W. Hopyl 1497.
- *Logicorum libri ad archetypos recogniti cum novis ad litteram commentariis*. J. Higman et H. Estienne 1503.
- *Opus Aristotelis de moribus, interprete Joanne Argyropylo cum commento J. Fabri Stapulensis*. Jean Granjon 1504.
- *Politicorum libri octo. Commentarii*. H. Estienne 1506.
- *In Politica Aristotelis Introductio*. H. Estienne 1508.
- *Decem libri Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum ex traditione Argyropyli, Fabri commentario elucidati et singulorum capitum argumentis praenotati*. H. Estienne 1514.

Bibelske udgivelser:

Værker (udvalg), udgivet med kommentarer af Lefèvre d'Étaples:

- *Quincuplex Psalterium, gallicum, romanum, hebraicum, vetus, consiliatum*. H. Estienne 1509.

- *Sancti Pauli Epistolae XIV ex vulgata editione adjecta intellegentia, cum commentariis.* H. Estienne 1512.

#### Patristiske skrifter

Værker (udvalg), udgivet med kommentarer af Lefèvre d'Étaples::

- *Mercurii Trismegisti Liber de potestate et sapientia Dei per Marsilium Ficinum traductus.* W. Hopyl 1494.

- *Pro piorum recreatione et hoc in opere contenta; Epistola ante indicem; index contentorum. Ad lectores. Paradysus Heraclidis. Epistola Clementis. Recognitiones Petri Apostoli. Complementum Epistole Clementis. Epistola Anacleti.* J. Petit 1504.

- *Dionysios Areopagita: Theologia vivificans. Cibus solidus. Dionysii Celestis hierarchia. Ecclesiastica hierarchia, divina Nomina, mystica Theologia, undecim Epistolae. Ignatii undecim Epistolae. Polycarpi Epistola una.* J. Higman et W. Hopyl 1498/99.

- *Historia Lausiaca.* Palladius. 1504.

- *Johannis Damasceni De orthodoxa fide.* 1507.

#### Middelalderlig kristen mystik:

Værker (udvalg), udgivet og med kommentarer af Lefèvre d'Étaples (hvor andet ikke er nævnt):

- *Hic continentur libri Remundi pij eremite (i.e. Raymundi Lulli). Primo. Liber de laudibus beatissimae virginis Mariae. Secundo. Libellus de natali pueri parvuli Christi Jesu. Tertio. Clericus Remundi. Quarto. Phantasticus Remundi.* Paris 1499.

- *Contenta. Primum volumen Contemplationum Remundi duos libros continens. Libellus Blaquerne de amico et amato.* Paris 1505.

- *In Hoc Libro Contenta Opera Hugonis de Sancto Victore. De institutione novitiorum. De operibus trium dierum; De arra animae; De laude charitatis; De modo orandi; Duplex expositio orationis dominice; De*

*quinque septenis; De septem donis spiritus sancti.* Ed. Josse Clichtove Paris 1506.

- *Contenta. Guilhelmus Parisiensis (i.e. Guillaume d'Auvergne) de Claustro Anime. Hugonis de sancto victore de Claustro animae libri quatuor.* Ed. Josse Clichtove. Paris, 1507.

- *Egregii Patris Et Clari theologi Ricardi quondam deuoti coenobitae sanct victoria ...* (i.e. Richard af St. Victor: De Trinitate) Paris 1510.

*Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum. -- Venerabilem Patrem Joannem Mauburnum: natione Bruxellensi.* Ed. Josse Bade. Paris, 1510.

- *Devoti et venerabilis patris Joannis Rusberi presbyteri* (i.e. Jan van Ruysbroeck) -- *de ornatu spiritualium nuptiarum libri tres.* Paris, 1512.

- *Liber trium virorum & trium spiritualium virginum. Hermae Liber unus. Vguetini Liber unus. F. Roberti Libri duo. Hildegardis Sciuias Libri tres. Elisabeth virginis Libri sex. Mechtildis virgi. Libri quinque.* Paris, 1513.

- *Haec Accurata Recognitio Trium Voluminum, Operum Clariss. P. Nicolai Cusae Card. Ex Officina Ascensiana Recenter Emissa Est. Civis Vniuersalem Indicem, Proxime Sequens Pagina Monstrat.* Paris 1514.  
(3 vols., i.e. samlede værker af Cusanus).

- *Hugonis de Sancto Victore Allegoriarum in utrunque testamentum libri decem.* Ed. Josse Clichtove Paris 1517

- *Contemplationes Idiotae. De amore divino. De Virgine Maria. De vera patentia. De continuo conflictu carnis et animae. De innocentia perdita. De morte.* Paris, 1519.





### III. Erasmus af Rotterdam.

#### Det teologiske program i støbeskeen

Erasmus' liv (1469-1536)<sup>96</sup> tager sin begyndelse på et tidspunkt, hvor den humanistiske dannelsesbevægelse allerede er godt i gang med at bide sig fast blandt toneangivende intellektuelle kredse rundt omkring i Europa. Det gælder i Nederlandene, hvor Erasmus havde sin første skolegang, og det gælder i de større europæiske byer, hvor Erasmus bosatte sig i kortere eller længere perioder.

Erasmus' første møde med humanismen går tilbage til hans skoletid. Som ca. 8-årig kom Erasmus i den ansete kapitelskole St. Lebuin i Deventer, hvor han undervistes de næste godt seks år (ca. 1477-84). Deventer var et af centrene for den såkaldte devotio moderna-bevægelse, som i slutningen af 1300-tallet og hele 1400-tallet bredte sig fra Nederlandene til det øvrige Europa. Bevægelsen udviklede sig ad to spor. Det ene i form af brødre- og søstrehuse, det andet i skikkelse af et egentligt monastisk fællesskab efter Augustins regel, bestående af flere klostre, der fik navnet Windesheimkongregationen (efter byen Windesheim nær Zwolle). Det var den første gren, Brødrene af Fælleslivet, som Erasmus stødte på under sin skolegang i Deventer.

"Brødrene" organiserede sig i spirituelle fællesskaber i byer, samtidig med at de havde mulighed for at øve deres borgerlige hverv ved siden af. De lagde vægt på en inderlig, Kristuscentreret fromhed, studier og undervisning og at hjælpe syge og fattige. Ofte tjente de også penge ved afskrift og indbinding af bøger o. lign. Et af devotio

---

<sup>96</sup> Gert Posselt og Villy Sørensen, art. : "Erasmus af Rotterdam", i: *Den Store Danske Encyklopædi*, femte bind, 1996, 591-592. Der er ikke klarhed over den tidlige kronologi i Erasmus' liv, hverken fra Erasmus' egen hånd eller i sekundærlitteraturen. Er han født 1466, 1467 eller 1469? Spørgsmålet behandles bl.a. i Günther Böhme, *Bildungsgeschichte des europäischen Humanismus*, Darmstadt 1986, 214f og R. J. Schoeck, *Erasmus of Europe I-II*, 1993, her vol. 1, *The Making of a Humanist 1467-1500*, Edinburgh 1990, 26ff.

moderna's kendteste skrifter er *Imitatio Christi*, som er tillagt Windesheimmunken Thomas af Kempis (d. 1471). Latinskolen, som Erasmus gik på i Deventer, var præget af devotios ånd, og flere af Erasmus' lærere tilhørte de nævnte såkaldte "Brødre af Fælleslivet" eller sympatiserede med deres værdier.

Det er et omstridt emne i forskningen, i hvilken grad Erasmus' humanistiske udvikling er præget af devotio moderna.<sup>97</sup> Latinskolen i Deventer havde et godt omdømme i samtiden, og selv om det er vanskeligt at blive klog på, hvad Erasmus egentlig har ment om sin skolegang, nævner han i et senere brev (1516), at han foruden de traditionelle fag også lærte de romerske digtere Terents og Horats "udenad", ligesom han gjorde sit første bekendtskab med det græske sprog.<sup>98</sup> Noget kunne altså tyde på, at skolen i Deventer har været åben for de humanistiske vinde, hvilket yderligere bestyrkes af, at en af Erasmus' lærere, John Syntheim, selv "bror", udgav en undervisningsbog i grammatik, hvilket var usædvanligt i Brødrekredse, og at skolen i Erasmus' sidste skoleår var ledet af den humanistisk indstillede, Alexander Hegius. Et tredje forhold, som kunne pege på, at skolen i Deventer var venlig stemt mod humanismen, var et besøg af en af tidens førende humanister Rudolf Agricola, som var ven med Hegius, og som muligvis har holdt en festtale for skolens elever.<sup>99</sup> Erasmus husker særligt dette besøg. I et senere brev skriver han: (her i engelsk gengivelse) "It was Rudolf Agricola, who the first brought with him from Italy some gleam of a better literature".<sup>100</sup>

---

<sup>97</sup> Et nyere hovedværk om devotio moderna er R.R. Post, *The Modern Devotion: Confrontation with Reformation and Humanism*, Leiden, 1968; jvf. også R. Mokrosch, art.: "Devotio moderna II. Verhältnis zu Humanismus und Reformation", i: *TRE* 8 (1981), 609-616. Spørgsmålet om betydningen af devotio moderna for Erasmus' humanistiske udvikling diskuteres kort af Peter Walter, *Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam*, Mainz 1991, 13, med relevante referencer.

<sup>98</sup> Jvf. R. J. Schoeck, *Erasmus I*, op. cit., 49. Til Brødrenes læsning hørte også værker af den antikke hedenske litt. af især moralsk karakter, f.eks. Seneca og Cicero, jvf. Schoeck, *Erasmus I*, op. cit., 51 og Roland Bainton, *Erasmus. Reformer zwischen den Fronten*, Göttingen 1969, 19.

<sup>99</sup> Schoecks antagelse i: Schoeck, *Erasmus I*, op. cit., 50.

<sup>100</sup> Citat hos Lewis W. Spitz, *The Religious Renaissance of the German Humanists*, Cambridge 1963, 20; Spitz bruger udtrykket "Father of Humanism" om Agricola, ibidem.

Der er således en del, der kunne tyde på, at Erasmus allerede i sine skoleår har fået lagt den første spire til sin humanistiske orientering. Ånden fra Brødrene af Fællesslivet - med dens fokus på Kristus, den enkle livsførelse, studierne og praktiske næstekærlighed - er blevet blandet med de nye humanistiske vinde, og et af Erasmus' senere nøglebegreber, Kristi filosofi, stammer muligvis fra denne periode af Erasmus' liv.

Næste trin i mødet med humanismen bliver, da Erasmus efter endt skolegang (det sidste år var på en skole i 's-Hertogenbosch, i dag: Bois-le Duc) i 1487 indtræder (som 18-årig) i Augustinerkor-herreklosteret i Steyn ved Gouda. Erasmus aflægger her sine løfter som munk efter endt novicetid og ordineres af klosteret til præst i 1492. Året efter forlader han klosteret for at blive sekretær for biskoppen af Cambrai, Henrik af Bergen, som havde brug for en god latinist til sin korrespondance. Erasmus' og de øvrige munkes liv i Augustinerklosteret var reguleret efter strenge principper, som var inspireret af Windesheimkongregationen.<sup>101</sup> Men samtidig gav klostertiden Erasmus lejlighed til fordybe sig i stedets veludstyrede bibliotek og forfølge sine interesser.

Breve fra Erasmus' hånd i denne periode giver nogle klare fingerpeg om, hvad han særligt er optaget af. Han skriver breve til venner, hvori han tilskynder dem til at læse den klassiske litteratur. Albert Rabil gør særligt opmærksom på et brev fra 1489, hvorfra her citeres (i engelsk gengivelse:)

“My authorities in poetry are Virgil, Horace, Ovid, Juvenal, Statius, Martial, Claudian, Persius, Lucan, Tibullus, and Propertius; in prose, Cicero, Quintilian, Sallust, Terence. Again, in the niceties of style I rely on Lorenzo Valla above all. He has no equal for intelligence and good memory. I must admit it: I should not dare to make use of any phrases not employed by these authors, while, if you would include any others, I shall by no means hold it against you.”<sup>102</sup>

<sup>101</sup> Jvf. R. J. Schoeck, *Erasmus I*, op. cit., 87.

<sup>102</sup> Albert Rabil, Jr., "Desiderius Erasmus" (p. 216-264), i: *Renaissance Humanism*, vol. 2, ed. Albert Rabil, Jr., Philadelphia 1988, 218.

Andre breve fra samme periode viser, at Erasmus også er optaget af en række andre italienske humanister (f.eks. Francesco Fililfo, Agostini Dati og Poggio Bracciolini), mens henvisninger til bibelske studier og læsninger af kirkefædrene er mindre fremtrædende i korrespondancen fra disse år. Dog nævnes fra denne periode også kirkefædre, fortrinsvis Hieronymus og Augustin. Heraf kan selvsagt ikke udledes noget entydigt om en generel mangel på teologisk interesse og læsning hos Erasmus i disse år.<sup>103</sup> Men til gengæld kan slutes fra disse og andre breve, at Augustinermunken Erasmus har været engageret i studiet af den klassiske (hedenske) litteratur i sin klostertid, vel at mærke den latinske.

Nu kunne det jo godt blive ved det: et liv som munk som det egentlige og så humanistiske interesser som en slags fritidssyssel. Men sådan ser Erasmus ikke på det. Allerede i klostertiden møder vi ham arbejde med det, som blev et centralt tema i hans humanistiske projekt og teologi, nemlig at sammenholde den antikke (hedenske) kultur med kristendommen. Eller som C. Augustijn har formuleret det: "Wie kann man ehrlichen Gewissens Kulturmensch und zugleich Christ sein?"<sup>104</sup>

Erasmus viser med to af sine skrifter i klosterperioden, i hvad retning hans svar går. Det ene skrift bar titlen *De contemptu mundi* og er fra 1489.<sup>105</sup> Temaet er tilsyneladende velkendt: de første syv kapitler beskriver denne verdens farer og laster, derefter følger fire kapitler, hvor klosterlivet prises som et refugium fra verdens tumult og et sted for sjælens stilhed og mulighed for fordybelse. (For Erasmus betyder det sidste først og fremmest lejligheden til at fordybe sig i klosterbibliotekets klassiske og kristne litteratur!).<sup>106</sup> Et tolvte kapitel, som øjensynligt indskrænker eller helt ophæver lovprisningen af klostereksistensen, kan være tilføjet af Erasmus senere. Det kan også

---

<sup>103</sup> Jvf. dog R. J. Schoeck, *Erasmus I*, op. cit., 99.

<sup>104</sup> C. Augustijn, *Erasmus von Rotterdam, Leben-Werk-Wirkung*. Aus dem Holländischen übersetzt von M. E. Baumer, München, 1986, op. cit., 27.

<sup>105</sup> ASD V, 1, 1-86 (ed. S. Dresden).

<sup>106</sup> Jvf. Roland H. Bainton, op. cit., 23; A. Rabil gør i sit essay (op. cit.) opmærksom på, at en af Erasmus' kilder til skriftet kan være L. Vallas *De Voluptate* (1431), jvf. også R. J. Schoeck *Erasmus I*, op. cit., 157.

være skrevet samtidigt med de øvrige kapitler og i så fald afspejle Erasmus' egen "differentierede indstilling" (Bainton) til munkevæsenet i denne tidlige periode.<sup>107</sup>

Erasmusforskeren, hollænderen Cornelis Augustijn finder, at Erasmus' skildring af det monastiske idealliv ikke adskiller sig i det væsentlige fra visse hedenske filosofers anbefalinger af et liv i ensomhed - hos Erasmus er der således ikke tale om munkelivet som en mere ophøjet livsform end andre -, og at *De contemptu mundi* i virkeligheden afspejler et tidligt forsøg fra Erasmus' side på at bringe de to verdener på hver sin side af klosterets mure *sammen*.<sup>108</sup> En sådan syntese nås dog ikke i dette skrift. Den tegner sig klarere i de efterfølgende år med skrifter som *Enchiridion* (1501) og de programmatisk teologiske indledningsskrifter til *Novum Instrumentum* (1516). Herom senere.

Det andet skrift fra klostertiden er *Antibarbari*, som Erasmus skrev på i flere perioder, både under og efter klostertiden. En mere endelig form fik det i 1494, hvor han omarbejdede skriftet til en dialog, der udspandt sig mellem nogle venner over et måltid på et landligt sted. Det spørgsmål der drøftes er: hvorfor står det så ringe til med læsningen af den klassiske (hedenske) litteratur? En af samtalens deltagere Batts (Erasmus' talerør) svar er, at det er, fordi vi lader vore børn uddanne af ignoranter. Hvem er så ignoranterne eller barbarerne? Det er dem, der er uvidende om eller ligefrem bagtaler studia humanitatis. Det kan være kirkens egne folk, tiggermunke eller universitetslærere, som regner klassiske studier for nytteløse eller farlige. De argumenterer bl.a. med (under fromheds dække), at de første kristne apostle var simple og uuddannede mennesker. Men det holder ikke, fastslår Batt: Apostlene var ikke simple og uuddannede, for de var undervist af Kristus. Og selvom nogen af dem måske var simple og uuddannede, så gjaldt det i hvert fald ikke Paulus. I sandhed, understreges det i *Antibarbari*, har der været mange lærte og dannede kristne siden dengang: Moses, Salomon, Hieronymus, Augustin, Justin, Clement, Origenes, Bailios, Chrysostomus.<sup>109</sup>

<sup>107</sup> Roland H. Bainton, op. cit., 25, hvor også andre tolkningsmuligheder diskuteres.

<sup>108</sup> Jvf. C. Augustijn, *Erasmus*, 1986, op. cit., 25.

<sup>109</sup> De to sidste, græske fædre er tilføjet i *Antibarbari*-udgaven fra 1520, jvf. hertil Albert Rabils referat af *Antibarbari*, i: "Desiderius Erasmus", op. cit., 221-222, og Baintons gennemgang i: op. cit., 29.

Ville du virkelig forkaste alt hedensk, hedder det videre i *Antibarbari*, så måtte du også forkaste alfabetet og det latinske sprog, alle kunstarter og alt håndværk ...

Med *Antibarbari* leverer Erasmus et tidligt forsvar for studiet af den antikke hedenske litteratur, også i en kristen sammenhæng: dels giver kendskabet til de klassiske sprog den nødvendige adgang til at tilegne sig det bibelske og patristiske univers, dels kan studier i den hedenske litteratur styrke den enkeltes fromhed, fordi Gud har også, ifølge Erasmus, givet sig til kende i filosofers skrifter og for menneskers naturlige fornuft før åbenbaringen i Kristus.<sup>110</sup> Der er m.a.o., ifølge Erasmus, ingen modsætning i den kristnes eksistens mellem dannelse og fromhed, tværtimod.

Med *Antibarbari* tager Erasmus afsked i overført forstand med sit kloster. Den kristne fromhed skal leves i verden. Med Albert Rabils ord: "In the 1494 version (i.e. af *Antibarbari*) the world is no longer regarded by Erasmus as a source of temptation. He is moving toward a piety that lives in the world, that is, toward a union of humanitas and pietas."<sup>111</sup> Erasmus drog selv konsekvensen. I 1493 forlod han sit kloster for at blive sekretær for biskoppen af Cambrai, han vendte aldrig tilbage til noget kloster for at leve som munk, i 1507 aflagde han sin ordensdragt under en rejse i Italien, og i 1517 opnåede han pavens dispensation fra sine løfter.

Vi vil i de følgende afsnit se, hvordan Erasmus udfolder sit teologiske program. Først vil de relevante skrifter af Erasmus blive præsenteret.

---

<sup>110</sup> En konsekvens af denne tanke ser man f.eks. i skriftet om krigen (*Dulce bellum inexpertis*), hvor Erasmus udtaler sig om kristenhedens fjender, tyrkerne: "De, som vi kalder tyrkere, er i øvrigt for en stor del halvvejs kristne og står måske den sande kristendom nærmere end største delen af os". Eller samme sted: "Det er et mindre onde at være åbenlyst tyrk eller jøde end at være en hyklerisk kristen", jvf. Villy Sørensens oversættelse af *Dulce bellum inexpertis* (1515): *Skøn er krigen for den uerfarne*, København 1984, 76.78.

<sup>111</sup> A. Rabil, "Desideius Erasmus", op. cit., 221.

### III. 1 Præsentation af Erasmus' programskrifter:

#### A. *Enchiridion militis christiani* (1503/18). *Epistula ad Paulum Volzium* (1518)

Udgave: *Enchiridion* 1503. *Epistula ad Paulum Volzium* 1518, i: *Erasmus von Rotterdam, Ausgewählte Schriften*. Acht Bände. Lateinisch und deutsch. Herausgegeben von Werner Welzig, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1995, Erster Band: *Epistula ad Paulum Volzium* (p. 2-52). *Enchiridion* (p. 54-374). Lateinisch und deutsch, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Werner Welzig. Den latinske udgave hos Welzig baserer sig på: *Desiderius Erasmus Roterodamus, Ausgewählte Werke*. In Gemeinschaft mit A. Holborn herausgegeben von H. Holborn, München, 1933, unveränderter Neudruck 1964.

*Enchiridion militis christiani* er det første hovedskrift fra Erasmus' hånd. Erasmus skrev *Enchiridion* i 1501 og lod det første gang udgive i 1503 som en del af en lille samling af skrifter, kaldet *Lucubrationculae*. Siden kom det som selvstændigt skrift i 1515. Det var dog først med 1518-udgaven - forsynet med et programmatisk forord (i formen et brev) til Paul Volz, abbed for klosteret Hügshofen ved Schlestadt - at *Enchiridion* gik sin sejrsgang i samtiden. Alene i perioden mellem 1518 og 1530 udkom det i 37 oplag - og blev oversat til tysk, engelsk, fransk, spansk, tjekkisk!

At *Enchiridion* indtager en meget central position i Erasmus' forfatterskab hersker der almindelig enighed om i forskningen. De centrale teologiske temaer i forfatterskabet, såsom Kristi filosofi, dåb, Skriftforståelse, fromhedspraksis m.fl., kommer alle til udfoldelse i *Enchiridion*. Derfor er det også med en vis ret, at *Enchiridion* - sammen med Erasmus' indledningsskrifter (praefationes) til *Ny*

*Testamente* - er blevet betegnet som "the main theological work of Erasmus" (E.-W. Kohls).<sup>112</sup>

Når *Enchiridion* blev så udbredt i samtiden, skal her peges på to grunde. For det første: *Enchiridion* henvender sig til enhver læser, som vil have et indblik i kristendommen og dens praksis. Til forskel fra Kirkens officielle doktrin er det Erasmus' synspunkt, at den kristnes eksistens kan leves præcis lige så fuldgældigt uden for som inden for klosterets mure. I et brev fra 1514 til sin gamle prior for klosteret St. Gregory i Stein ved Gouda begrundet Erasmus bl.a. sin ulyst til at vende tilbage til klosterlivet med ordene: "Hvor ville det dog være langt mere i Kristi ånd, hvis man betragtede hele den kristne verden som eet fælles hus og kloster, alle som medkanniker og medbrødre, og hvis man anså dåbens sakramente for den højeste "religio" og ikke agtede på, hvor man lever, men hvordan man lever".<sup>113</sup>

Allerede så tidligt som i *Enchiridion* (1501/3) gør Erasmus sig altså til fortaler for en folkelig og ikke-hierarkisk bestemt kristendom - mange år før disse radikale tanker bliver alment reformationsgods.<sup>114</sup>

For det andet: Erasmus' elegante og let forståelige latin har uden tvivl bidraget til *Enchiridions* udbredelse. Udgiveren af *Enchiridion* i den endnu ikke afsluttede

---

<sup>112</sup> E.-W. Kohls, "Baptism as beginning and responsibility in the Christian's life", i: *Essays on the Works of Erasmus*, ed. Rich. L. DeMolen, New Haven 1978, 61ff., dog i modsætning til f.eks. R. Stupperich, som ser *Enchiridion* som en opbyggelsestraktat à la Thomas af Kempis' *Imitatio*, en "Erbauungsbuch mit christlichen Lebensregeln" og ikke som et "Kompendium der Erasmischen Theologie", jvf. R. Stupperich, "Die theologische Neuorientierung des Erasmus in der *Ratio seu methodus* 1616/18", i: *Actes du Congrès Erasme*, Londres 1971, 149; samme, "Das *Enchiridion militis christiani* des Erasmus von Rotterdam nach seiner Entstehung, seinen Sinn und Charakter", i: *ARG*, Jahrg. 69, 1978, 12; John W. O'Malley medierer de modsatte synsvinkler, når han fremhæver, at *Enchiridions* moralske instruktioner (pietas) skal ses i sammenhæng med en "theological understructure" i skriftet, såsom bl.a. dåbsløfte, corpus Christi, Guds nåde samt tydelige (teologiske) henvisninger til Paulus, Origenes m.fl., hvorved *Enchiridion* skiller sig ud fra den gængse *Imitatio*-genre, jvf. John W. O'Malley, *Collected Works of Erasmus*, Toronto, 1974ff (forkortes: *CWE*), vol. 66, Introduction, ix- li, spec. xl-xliii.

<sup>113</sup> Allen, Ep. 296, 84ff i: *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, 12 vols., Oxford, 1906-1958 (udg. af P. S. Allen, H. M. Allen og H. W. Garrod) (forkortes: *Allen*).

<sup>114</sup> Den hollandske Erasmus-forsker C. Augustijn kommenterer synspunktet sådan: "Es waren unerhöhte Töne, die Erasmus anschlug: Innerhalb des Christentums sollte es keinen Unterschied geben zwischen Klerus und Laien, die Taufe sollte der einzige Zugang zur Christenheit sein, alle Getauften sollten gleichwertig sein, ohne Rücksicht auf die Lebensweise, die sie für sich selbst wählten" i: C. Augustijn, *Erasmus*, 1986, op. cit., 52.



engelsksprogede *Collected Works of Erasmus* (forkortes: *CWE*), John W. O' Malley, fremhæver *Enchiridions* latinske stil, når han understreger, at "At least outside Italy, no other contemporaneous work on piety possessed this 'literary ornament' in anything like the same degree".<sup>115</sup>

Bemærkelsesværdigt er det desuden, at Erasmus ikke foretog ændringer af selve skriftet mellem første udgave og udgaven af 1518. Normalt ændrede han og føjede til, når han lod trykke nye udgaver af sine skrifter. Det sker altså ikke her. Han må anse skriftet for et træffende forsøg på at skildre de væsentligste sider af kristendommen.

Skriftets ydre anledning skal også kort omtales. Anledningen er ikke helt almindelig. Det er skrevet på opfordring af en forsmået, bekymret hustru, som Erasmus havde truffet under et ophold i 1501 på Tournehem slot (Nederlandene). Ægtefællen, Johann Poppenreyter, en militærperson og våbenleverandør bl.a. til det burgundiske hof, levede ikke just som nogen asket - og det er til ham, Erasmus skriver bogen, angiveligt for at prøve at få ham på andre og bedre tanker. Historien melder ikke noget om, at det er lykkedes.

"*Enchiridion militis christiani*" betyder egentlig en kristen soldats håndvåben (dolk) og/eller håndbog. Uden tvivl har Erasmus spillet på begge betydninger: en indøvelse i kristendom og samtidig et praktisk håndvåben til at bære på sig og modstå alverdens fristelser med.

Skriftet føjer sig ind i en litterær genre, her skal blot alene nævnes Augustins *Enchiridion*. Det er dog nok så meget Augustins *De doctrina christiana*, som har været en direkte inspirationskilde.<sup>116</sup> Desuden er begrebet "militis christiani" / "miles Christi" et hyppigt anvendt kampbillede i oldkirkelig og middelalderlig teologi, nemlig på de kristnes kamp mod denne verdens dæmoniske magter (jvf. Efeserbrevet kap. 6).<sup>117</sup>

<sup>115</sup> O'Malley, Introd., i: *CWE* 66, op. cit., xvi, xli.

<sup>116</sup> Jvf. James D. Tracy, "Liberation through the Philosophia Christi", i: *Luther Jahrbuch* 62, 1995, 39f.

<sup>117</sup> Motivet er kendt i Oldkirken fra bl.a. Ignatius af Antiokias breve, hos Justin, Origenes, Tertullian m.fl., jvf. A. Harnack, *Militia Christi, Die christliche Religion und der Soldatenstand in den drei Jahrhunderten*, Tübingen 1905. I Middelalderen genfindes det hos Mester Eckhardt og i ridder- og korstogsteologiske skrifter, bl.a. Martin von Leibitzs *Dialogus de militia christiana* (1464), jvf. W. Welzig (Hrsg.), *Erasmus von Rotterdam. Ausgewählte Schriften*, op.cit., Erster Band, xvff.xix. Om motivet iøvrigt, jvf. f.eks. Linus Hofmann, "Militia Christi: Ein Beitrag zur Lehre von den kirchlichen Ständen", i: *Trierer theologische Zeitschrift* 63

## Formål og opbygning

*Enchiridion* er ikke i sit anlæg nogen teologisk lærebog eller videnskabelig afhandling. Men *Enchiridion* vil være en håndbog i kristen livsførelse. Spørgsmålet, som *Enchiridion* vil forsøge at give svar på, lyder: hvordan lever jeg som kristen i denne verden? Hertil hører også nogle fundamentale teologiske overvejelser. *Enchiridion* vil være et redskab ved hånden i det daglige liv. Altså en: *modus recte vivendi*.<sup>118</sup> Hvad gør jeg? Hvordan skal jeg orientere mig? Erasmus kalder selv bogen en slags fromhedskunst (*velut artificium quoddam pietatis*).<sup>119</sup> Og hermed mener Erasmus en håndbog i ”pietas”, som skal kunne bruges af enhver, også uden specielle teologiske forudsætninger. “Vore bestræbelser retter sig ikke imod selv at fremstå skriftkyndig, men på at bevæge så mange som muligt til et kristeligt liv” (*ut quamplurimos ad Christianam vitam pelliciamus*).<sup>120</sup>

*Enchiridion* er et skrift på godt 150 sider latin, som vrirler med tankeassociationer til de bibelske skrifter, antikke hedenske filosoffer, kirkefædre, teologiske betragtninger og formaninger m.m.<sup>121</sup> Skriftet kan inddeles i tre dele. I første del gør Erasmus rede for det militante hovedmotiv. Anden del omhandler 22 regler (*canones*), som vil hjælpe til den rette levevis. Tredje del drejer sig om specielle modforholdsregler mod forskellige laster, f.eks. vellyst, ærgerrighed, opblæsthed, vrede m.fl.

Det er tydeligt, at Erasmus har et klart sigte med at skrive, nemlig at bevæge læseren til at se på sin egen eksistens og drage konsekvenser af det kristne budskab. Og det præger skriftets stil: gennem spørgsmål, opfordringer, digressioner til antikke fortællinger,

---

(1954), 76-92; Johann Auer, ”Militia Christi: Zur Geschichte eines christlichen Grundbildes”, i: *Geist und Leben* 32 (1959), 340-51, jvf. også H. v. Campenhausen, *Der Kriegsdienst des Christen, Ges. Aufsätze*, 1960.

<sup>118</sup> F.eks. i *Epistula ad Paulum Volzium* 1518, i: W. Welzig (Hrsg.), *Erasmus von Rotterdam*, op. cit., Band I (p. 2- 52), 4 (nederst). W. Welzig udgaven forkortes til: WD.

<sup>119</sup> I brev til J. Colet 1504, Allen, Ep. 181, 50.

<sup>120</sup> I brev til P. Volz, op. cit., 8.

<sup>121</sup> Heiko A. Obermann kalder *Enchiridion* for “das langweiligste Buch in der Geschichte der Frömmigkeit”, cit. hos Augustijn, *Erasmus*, 1986, op. cit., 43 - modsat en af de helt centrale biografier af Erasmus i det 20. århundrede, M. M. Phillips, *Erasmus and the northern Renaissance*, Woodbridge 1981, hvori *Enchiridion* kaldes “that wonderful little masterpiece of good sense and deep faith”, op. cit., 6.

associationer til dagligdags hændelser osv. tiltales læseren, alt sammen med det formål at engagere ham eller hende. Og for Erasmus er der ingen tvivl: Det kristne menneske befinder sig - i kamp.

## **B. Novum Instrumentum (1516). Praefationes (1516). Ratio seu Methodus (1519)**

Udgave: *Paraclesis* (1516). *Methodus* (1516). *Apologia* (1516). *Ratio seu Methodus compendio perveniendi ad veram Theologiam* (1519), i: Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften*. Acht Bände. Herausgegeben von Werner Welzig, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1995. Dritter Band: *Paraclesis* (p. 2-36). *Methodus* (p. 38-76). *Apologia* (p. 78-114). *Ratio* (117-494). Lateinisch und deutsch, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Gerhard B. Winkler.

Den latinske udgave hos Welzig baserer sig på: *Desiderius Erasmus Roterodamus: Ausgewählte Werke*. In Gemeinschaft mit A. Holborn herausgegeben von H. Holborn. München, 1933, unveränderter Neudruck 1964.

Erasmus udsendte *Novum Instrumentum* i marts 1516 hos Johannes Froben i Basel.<sup>122</sup> Hermed forelå for første gang et trykt Ny Testamente på græsk. Udgivelsen består af to parallelle kolonner, hhv. den græske tekstversion og Erasmus' egen latinske oversættelse. Derudover består værket bla. af en kort fortale af Froben, Erasmus' dedikation til pave Leo X, de tre indledningsskrifter *Paraclesis*, *Methodus* og *Apologia*, et kort rids af de fire evangelisters liv, desuden en længere fortale til det store afsnit, de

---

<sup>122</sup> I 1519 udsender Erasmus 2. udgave under titlen *Novum Testamentum*. Denne er opbygget meget lig 1. udgaven, dog er *Methodus* her erstattet af det udførligere *Ratio seu Methodus compendio perveniendi ad veram Theologiam*; Grundlæggende oplysninger om Erasmus' Ny Testamente to første udgaver fås i A. Bludau, *Die beiden ersten Erasmusausgaben*, endvidere Gerhard B. Winkler, Einleitung, i: *Erasmus von Rotterdam*, WD, dritter Band, VII-XL. Desuden fører Erasmus' breve i perioden tæt på begivenhederne, udgivet i: *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, op. cit., og i engelsk oversættelse *Collected Works of Erasmus*, op. cit., jvf. litteraturlisten.

så kaldte *Annotationes*, som er Erasmus' tekstkritiske kommentarer og anmærkninger, fortrinsvis af filologisk art, til den latinske oversættelse.

Udgivelsen af *Novum Instrumentum* er sammenfaldende med en anden stor udgivelse fra Erasmus' hånd, nemlig *Hieronymus'* værker i 9 bind (1516).

*Novum Instrumentum* blev hurtigt udsolgt, og i 1519 kom 2. udgave, denne gang under titlen *Novum Testamentum*, i de følgende år kom nye udgaver, i 1535 forelå 5. udgaven, året før Erasmus dør. Titlen *Novum Testamentum* bibeholdes som titel fra og med 2. udgaven i 1519.

Erasmus arbejdede løbende med sine udgaver. Således udarbejdede han f.eks. en helt nyrevideret latinsk oversættelse til 2. udgaven. Han havde i årene mellem de to udgaver fundet og indarbejdet nye og bedre græske håndskrifter. Den nye oversættelse fremstår mere fri og selvstændig i forhold til *Vulgata* end i *Novum Instrumentum*. I de efterfølgende udgaver foretog han ikke væsentlige ændringer i sin oversættelse. Iøvrigt havde Erasmus intet ønske om med sin latinske oversættelse at fortrænge kirkens officielle bibel, *Vulgata*, som efter hans mening stadig burde anvendes i liturgien og skolerne. Også *Annotationes*-delen undergik væsentlige ændringer og forøgelser i årenes løb. Dette havde ikke bare filologiske grunde. Erasmus kunne også bruge bestemte tekstanmærkninger som anledning til at kommentere teologiske emner, der var oppe i tiden, f.eks. om ægteskab og skilsmisse. I udgaverne af 1527 og 1535 skete der yderligere en kraftig forøgelse af anmærkningerne til *Romerbrevet*, hvilket hænger sammen med, at Erasmus netop i dette tidsrum beskæftigede sig særligt med forholdet mellem den guddommelige nåde og menneskets frie vilje. Endelig skyldtes udvidelsen af *Annotationes*-delen uden tvivl også, at Erasmus netop i disse år var ivrigt beskæftiget med at udgive en række skrifter af kirkefædrene.

#### Ekskurs om baggrund og principper for *Novum Instrumentum*:

En afgørende inspiration i Erasmus' teologiske interesse blev hans første Englandsophold 1499/1500. Det, der især gjorde indtryk på Erasmus, var teologen John Colets forelæsninger over de paulinske breve. John Colet udlagde som noget nyt Paulus' breve i deres historiske

kontekst. Disse forelæsninger spillede en væsentlig rolle i Erasmus' teologiske orientering. Han indser, at kun ved at tage udgangspunkt i de historiske skrifter kan den "gamle og sande teologi" (*vetus illa ac vera theologia*) blive genrejst. Og Erasmus indså, at skulle han hellige sig Bibelstudier, var grundige græskknskaber nødvendige.

Efter sin hjemkomst til kontinentet tøver han ikke. Han begiver sig ud i intensive græskstudier, som optager al hans koncentration. Fra Paris skriver han i et brev til vennen Jacob Batt i marts 1500: "Mine studier i græsk udmatter mig fuldstændigt. Men jeg forsømmer ingen tid og intet middel for at anskaffe mig bøger og benytte mig af min lærer (grækeren Georges Hermonyme). Og i al den aktivitet har jeg næsten ikke noget at leve for. Og det kan jeg takke mine studier for!" (*Allen*, Ep. 123, 22f).

Og tre år efter kan Erasmus i et brev december 1504 skrive til John Colet, at han har været fuldkommen opslugt af græskstudier, og at han nu er blevet klar over, at hvis man skal dykke ned i kilderne, så er græsk uomgængelig. En ting er at have tillid til, hvordan andre har oversat, noget andet er at forstå med sine egne øjne, understreger han. Af samme brev til Colet fremgår, at Erasmus målretter sine studier: "Det er næppe til at sige, ..., hvordan jeg med alle midler iler mod den hellige Skrift og hvordan alt er mig kedsommeligt, som kalder mig væk eller distraherer mig (fra dette mål)." (*Allen*, Ep. 181, 24f).

Det tekstkritiske arbejdes nødvendighed blev Erasmus yderligere bestyrket i under et besøg sommeren 1504 i Præmonstratenserklosteret Parc, uden for Louvain. Her gjorde han fundet af den kendte humanist Laurentius Vallas tekstkritiske arbejde *Adnotationes in Novum Testamentum* (1444). I skriftet foretager Valla en række sammenligninger mellem den officielle latinske oversættelse (*Vulgata*) og nogle græske håndskrifter og stiller kritiske spørgsmål til *Vulgatas* tekstoverlevering. Erasmus er efter gennemlæsningen af Valla ikke i

tvivl om, at skriftet er af så stor vigtighed, at det bør udgives. Det gør han i 1505 hos trykkeren Joss Badius i Paris med en fortale, som han stiler til en af sine velyndere, englænderen Christopher Fisher. Fisher var pavelig legat i Paris - og opmuntrede i øvrigt Erasmus til udgivelsen.

Erasmus udtrykker i denne fortale sin principielle opfattelse af filologiens og grammatikens betydning for studiet af den hellige Skrift. Erasmus skriver, at forholdet mellem filologien og teologien er som mellem en kammerpige og en dronning - vel at mærke en af de kammerpiger, som ikke kan undværes (jvf. *Allen*, Ep. 182, 132f). Og ligesom en dronning ikke ville tage det ilde op at blive opvartet og bistået af sin kammerpige, sådan bør også teologien kunne indse og påskønne filologiens hjælp. For hvordan kan teologien overhovedet udlægge Skriften, hvis ikke filologien fortæller den, hvad teksten bogstaveligt siger? Derfor kan Erasmus også finde det latterligt, at nogle har kunnet rystes over Vallas *Adnotationes*: Fortæl mig, fortsætter Erasmus, hvad der er så chokerende ved, at Valla gør nogle få bemærkninger til Ny Testamente efter at have sammenlignet adskillige gamle og gode græske manuskripter? Når alt kommer til alt, er det jo uden al tvivl, at det er fra græske kilder, vores tekst kommer, fastslår Erasmus i nævnte fortale.

M.a.o. Erasmus gør her klart, at det er på den græske urtekst, at de latinske oversættelser skal prøves. Erasmus understreger også, at Valla jo ikke erstatter den latinske officielle tekst. Men Valla tydeliggør og korrigerer betydningen af teksten ud fra de græske håndskrifter. Erasmus understreger det tekstkritiske synspunkt meget kraftigt med ordene om, at oversættelsesarbejde af Bibelen selvfølgelig (*videlicet*) er en sag for filologer og ikke for teologer: “Imo totum hoc, divinas vertere scripturas, grammatici videlicet partes sunt” (*Allen*, Ep. 182, 129). (Overs.: Hele dette projekt med at oversætte den hellige Skrift bør selvfølgelig være en sag for filologer). Erasmus er sig ganske bevidst om, at der med

udgivelsen af *Adnotationes* vil lyde højlydte protester, og at de vil komme fra dem, som - med Erasmus' ord - ville have allermest nytte af det filologiske arbejde, nemlig teologerne!

Der går en lige linie fra disse principper bag udgivelsen af Vallas *Adnotationes* til udgivelsesprincipperne bag *Novum Instrumentum* og de tilhørende tekstkommentarer i *Annotationes* (1516). Her er også såvel Dedikationen til Leo X og henvendelsen til læserne forud for *Annotationes*, meget oplysende. I dedikationsbrevet til Leo X i *Novum Instrumentum* fremgår det, at Erasmus ser sin udgivelse som et bidrag til at genoprette den kristne religion (*restituendae sarciendaeque Christianae religionis*, *Allen*, Ep. 384, 43). Og at den vigtigste måde, det kan ske på, er ved at tilegne sig (*imbibere*) Kristi egen lære, sådan som den er viderebragt og lever i Skriften selv. Og at det netop er i Skriften selv, at det "himmelske ord stadig lever og ånder for os og taler med størst klarhed", giver Erasmus efterfølgende et meget sigende billede på: "Desuden blev jeg klar over, at den lære, som er vores frelse, ville fremgå i en meget renere og mere levende form, hvis den blev opsøgt ved hovedkilden selv og hentet frem af den foreliggende kilde, fremfor fra vandhuller og rendestene" (*Allen*, Ep. 384, 49ff ).

Hermed har Erasmus også givet begrundelsen for og ideen bag hele *Novum Instrumentums* udgivelse med de tilhørende anmærkninger: "Således har jeg revideret hele Ny Testamente efter den græske originals standard, ikke uden grund og ringe indsats, men ved at konsultere adskillige manuskripter på begge sprog og ikke de første og tilfældige, men de ældste og mest korrekte" (*ibidem*). Det som her betegnes som vandhuller og rendestene, har adresse til de professionelle teologer, som forplumrer Skriftens klare lære med deres eget subtile hjernesvind!

Henvendt til læseren (*pius lector*) af *Annotationes* gør Erasmus rede for de principper, som han har lagt til grund for sit udgivelses- og oversættelsesarbejde: han har først og fremmest revideret Ny Testamente ud fra den “sande græske tekst” (*Graeca veritas*), desuden foretaget sammenligninger med gamle latinske versioner, endelig har han afprøvet sine korrektioner og forklaringer hos de mest anerkendte forfattere (*auctores probatissimi*), i.e. kirkefædre i rækkefølge: Origenes, Chrysostomus, Cyril, Hieronymus, Ambrosius, Hilarius, Augustin m.fl. (jvf. *Allen*, Ep. 373, 31f).

Erasmus anfører også, hvornår han ser sig nødsaget til at afvige fra den officielle Vulgata tekst, nemlig der hvor de græske manuskripter eller kirkefædrene med god grund taler derfor. “Der hvor det afsløres åbenlyst, at oversætteren (af *Vulgata*) enten har været søvnig eller været for fantasifuld (vel dormitasse .....vel hallucinatum fuisse) har jeg ikke tøvet med gøre dette klart for læseren” (*Allen*, Ep. 373, 57f). Endnu mere direkte om sit tekstkritiske arbejde i forhold til *Vulgata* udtrykker Erasmus sig i et brev til den pavelige legat, Antonio Pucci (1518). Heri skriver han, at han overalt baserer sin oversættelse på de græske håndskrifter, og at han ikke er ude på at fjerne *Vulgata* fra dens faste position, men han “angiver der hvor den er korrupt og advarer overalt om, hvor oversætteren enten har sovet eller forklarer tingene vanskeligt og indviklet (*spinosum*)” (*Allen*, Ep. 860, 45f).

At Erasmus hele tiden ser sin filologiske virksomhed som en nødvendighed for at tjene den teologiske opklaring og sag, hersker der ingen tvivl om.

Erasmus' stadig fortløbende Ny Testamente-udgaver vil således være udgivelser - til brug. Han har ønsket at afklare vejen til Kristus selv i skrifterne. Han siger i fortalen (ovenfor) om formålet med sit arbejde, at han har prøvet at fjerne forhindringer på vejen, så fremtidige teologer kan komme lettere frem i “deres hestevogne og med mindre risiko



for uheld undervejs. Vi har åbnet en mark, så de, der i fremtiden vil studere Den hellige Skrift, nu kan gøre det, bedre forberedte og med mindre tidspild” (jvf. *Allen*, Ep. 373, 150ff).

***Paraclesis, Methodus, Apologia. Ratio seu Methodus.***

Erasmus' *Ny Testamente*-udgivelse fik en særlig gennemslagskraft ikke mindst takket være de ovennævnte indledningsskrifter. Erasmus indføjede de tre første: *Paraclesis*, *Methodus* og *Apologia* i første udgaven *Novum Instrumentum* fra 1516.

Det er samtidig den eneste gang, at disse tre indledningsskrifter optræder samlet i Erasmus' *Ny Testamente*-udgaver. Snart fik de deres eget liv i form af separate udgaver. *Paraclesis* ophører med at være indføjet som indledningsskrift i 4. udgaven (1527) og i 5. udgaven (1535) af *Novum Testamentum*, men er til gengæld allerede forinden blevet et både efterspurgt og oversat selvstændigt skrift.

*Paraclesis* er en medrivende opfordring til læseren om at følge Kristi filosofi og samtidig et markant indlæg for at gøre Bibelen tilgængelig for enhver på modersmålene - for ingen skal være udelukket fra Kristi filosofi lige så lidt som fra dåben eller andre sakramenter.

*Methodus* optræder i sin oprindelige skikkelse kun en gang, nemlig i *Novum Instrumentum*-udgaven, hvorefter den omarbejdet og stærkt forøget dukker op i 2. udgaven (1519) under titlen: *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam*. Som et egentligt indledningsskrift optræder *Ratio seu methodus* kun i denne 2. udgave af *Ny Testamente*, allerede året før (november 1518) var det kommet som en selvstændig traktat, og det fortsætter det med i omarbejdede og forøgede udgaver i de følgende år, ofte under lidt varierede titler, f.eks. *Ratio verae theologiae*, *Methodus verae theologiae* - i Erasmus' korrespondance nogen steder blot som *Ratio* eller "*Methodum meum*". *Methodus* - og den udvidede *Ratio* - kan kaldes en slags håndbog for studiet af teologi, af Skriften: hvordan når den teologiske student frem til "vera

theologia”, dvs. Kristi filosofi, og hvordan tilegner han sig og efterlever han bedst Kristi filosofi?

*Apologia* er det eneste af skrifterne, som holder sig næsten i uændret form i samtlige fem udgaver, der udkom i Erasmus’ levetid. Med sin apologi ønsker Erasmus at levere et forsvar for hele sit udgivelsesprojekt og altså så at sige, inden læseren har fået begyndt, tage brodden ud af de kritikpunkter, som Erasmus forudså ville opstå i kølvandet på udgivelsen - og som sandelig også fulgte, ikke mindst fra universitetsteologer som f.eks. Jakob Latomus i Louvain, som bl.a. fremhævede, at teologi ikke er det samme som fromhed!<sup>123</sup>

De tre oprindelige indledningsskrifter samt det udvidede *Ratio seu Methodus* er - sammen med *Enchiridion* - lagt til grund for den følgende præsentation af hovedlinier i Erasmus’ teologi.

—

### III. 2 Et emblem og to tolkningsspor

#### Et anker

Erasmus udsender første gang *Ratio seu Methodus* (*Ratio*) som selvstændigt skrift på Dirk Martens trykkeri i Louvain 1518. På frontsiden af bogen er afbildet et redningsanker. Det var et af de tre emblemer, som denne forlægger brugte til sine bøger. Erasmus ledsager emblemet med følgende symbolske betydning (i fri gengivelse):

---

<sup>123</sup> Jvf. Erasmus’ indirekte svar på Latomus’ angreb i sit brev til biskop Fisher, den 2. april 1519, citeret fra Richard L. DeMolen: ”Introduction. Opera Omnia Desiderii Erasmi: Rungs on the Ladder to the Philosophia Christi”, i: *Essays on the Works of Erasmus*, ed. Richard L. DeMolen, New Haven 1978, 37.

“Hvis uvejret er i færd med at bringe dig i havsnød, så lad dette være dit redningsanker. Du bør fæstne dit blik på det. Det er ved at blive kastet ud til dig”.<sup>124</sup>

Ankeret er et billede på Den hellige Skrift. Erasmus ser sin samtids kirke som et skib i havsnød. Kun gennem fornyet studium af Skriften kan kirken genrejses. For i Skriften rummes den sande teologi. Og *Ratio* vil være en hjælp til at nå frem dertil. Erasmus anvender metaforen “*sacra ancora*” om Skriften og evangeliets lære i flere af sine skrifter. Linierne får således betydning af to grunde. For de fortæller noget om, hvad meningen med *Ratio seu Methodus* er. Det er et metodisk og eksistentielt skrift, som vil anviser vejen til den sande teologi, hvilket også skriftets egen titel indicerer: *Ratio seu Methodus compendio perveniendi ad veram theologiam*. Kristendommen er for Erasmus ikke ren og skær teori. Det er en teori, der vil anviser en bestemt praksis.

Dermed får de ovenfor anførte linier også en endnu videre rækkevidde.

For således forstået bliver ankeret et emblem på Erasmus’ teologi som helhed. For den er frem for noget andet kendetegnet af, at den har sit grundlag i Skriften.

Skriften er Erasmus’ teologiske emblem, symboliseret ved ankeret. Og ankeret er billedet på den evangeliske lære, som enhver kristen kan tage sin tilflugt til.

Ankeret rækker som symbol i den kristne kirke endnu længere tilbage end både korset og fisken, idet det optræder som gravsymbol på de tidligste kristne grave, hvor det markerer håbet om udødelighed i Kristus.

Også i Skriften selv står det som et centralt billede på det kristne håb: “det håb er som et anker for sjælen; det er urokkeligt og sikkert og rækker ind bag forhængen, hvor Jesus gik ind som en forløber for os” (Hebr. 6, 19).

Symbolet ankeret leder således tilbage til Skriften selv. Symbolet er en indikation på Skriftens centrale plads i Erasmus’ teologi. Erasmus er først og fremmest Skrifteolog.

---

<sup>124</sup> Jvf. Marjorie O’Rourke Boyle, *Erasmus on language and Method in Theology*, Toronto 1977 (*Erasmus Studies*; 2), 59. Jvf. også Erasmus i: *Ratio seu Methodus*, hvor han beskriver Kristi filosofi med dette billede: “*sacra ancora doctrinae euangelicae*” (WD 3, 200).

Få år inden udgivelsen af sit *Ny Testamente* ("*Novum Instrumentum*") skriver han i et brev af 8. juli 1514 til sin prior i Steyn Servatius Roger, at han "var fast besluttet på at leve og dø i studiet af Den hellige Skrift". Flere forskere deler denne opfattelse af Erasmus som først og fremmest Skriftteolog: Tre udsagn af fremtrædende Erasmus- og reformationsforskere kan gælde som repræsentative for denne opfattelse: "Für Erasmus ist das Neue Testament etwas Absolutes" (R.Stupperich)<sup>125</sup> og "An understanding of Erasmus' Biblical exegesis provides the very best clue to his whole theology" (L.W. Spitz)<sup>126</sup> og "Die Einheit der erasmischen Theologie selbst ist in ihrem durchgängigen Charakter als Schrifttheologie gegeben" (E.-W. Kohls).<sup>127</sup>

Til gengæld er der ikke overraskende uenighed om, hvad dette udgangspunkt nærmere betyder: for hans forhold til Romerkirken, til Luther og den protestantiske bevægelse, til de mange institutionelle og dogmatiske spørgsmål. Betyder f.eks. hans centrale fokus på Kristi filosofi i Skriften, at mange af de dogmatisk-teologiske kategorier, man kunne fristes til at rubricere ham under, i bund og grund er hans eget anliggende uvedkommende?

Den følgende præsentation af hovedtræk i Erasmus' kristendomsforståelse vil først og fremmest tage udgangspunkt i et udvalg af Erasmus' egne skrifter. Der vil således hverken blive givet fortolkningshistorisk oversigt over,<sup>128</sup> ej heller et tilnærmelsesvis signalement af den uoverskuelige udenlandske sekundærlitteratur, der omhandler forskellige aspekter af Erasmus' teologi.

Inden vi bevæger os ind i Erasmus' litterære univers, vil jeg fremhæve to hovedspor i Erasmus' teologi, som kan ses som pejlemærker for nærværende fremstilling.

---

<sup>125</sup> R. Stupperich, "Die theologische Neuorientierung", op. cit., 151.

<sup>126</sup> L. W. Spitz, *The Religious Renaissance of the German Humanists*, Cambridge 1963, 216.

<sup>127</sup> E.-W. Kohls, "Die Neuentdeckung der Theologie des Erasmus", i: *Colloque Erasmi de Liège*, 1987, 245.

<sup>128</sup> Her kan f.eks. henvises til A. Flitner, *Erasmus im Urteil seiner Nachwelt. Das literarische Erasmus-Bild von Beatus Rhenanus bis zu Jean Le Clerc*, Tübingen 1952, og f.eks. John C. Olin, *Six Essays on Erasmus*, her specielt: "Interpreting Erasmus", New York 1979, 57-73.

## 1. Scopus

Under læsningen af Erasmus vil man gentagne gange støde på ordet “scopus”. Scopus er et nøglebegreb i Erasmus’ teologiske skrifter. Hver gang ordet indfinder sig, sættes det i forbindelse med Kristus og hans budskab.

Det er også tilfældet den ene gang, hvor ordet optræder i Ny Testamente. Det sker i Fil. 3, 14, hvor Paulus bruger sig selv som eksempel på en der “jager mod målet (gr.: skopós), efter sejrspriisen, som Gud fra himlen kalder os til i Kristus Jesus”. I den forbindelse understreger Paulus samtidig dobbeltheden ved den kristnes eksistens. Den kristne er både grebet af målet, Kristus, og afskåret fra målet, Kristus. Paulus kan sige om sig selv, at han jager mod målet, og han opfordrer sine medkristne til det samme, fordi han selv er grebet af Kristus, men han vil ikke sige om sig selv, at han allerede har grebet det (Fil. 3, 13).

Dette spændingsfelt er et afgørende træk ved den kristnes eksistens, også som Erasmus ser den. Scopus er det mål, som den kristne skal stræbe hen imod, velvidende at han aldrig når frem til målet, for den kristne har sit “borgerskab ... i himlene”, og derfra venter han også Kristus som frelser (jvf. Fil. 3, 20).

Scopus har som et af sine kendetegn, at det er uberørt af alt menneskeligt. Erasmus kan sammenligne scopus’ klarhed med Nordstjernens lys. Hvor menneskene er i nød, er det afgørende, at denne lysende stjerne ikke er ude af sigte. For kun ved at orientere sig mod den, kan skibet, dvs. kirken, genoprette den rette kurs. Dette mål ligger ganske uden for al menneskelig indflydelse. Men netop derfor kan man forlade sig på det.

Derfor er det så vigtigt, at Kristi lære bevares intakt. Målets integritet må ikke anfægtes eller antastes. Det skal forblive uberørt. Dette princip ser Erasmus truet i samtiden. For hvad er, ifølge Erasmus, kirkens mange åndløse dekretter og teologernes dialektiske spekulationer andet end en fatal måde at forgribe sig på dette mål på. Det svarer til at forurene Skriftens kilder med beskidt vand.

Advarende kan Erasmus udtrykke det sådan: “Hvis nu Kristi lære (dogmata) bliver fordrejet til menneskelige love, så spørger jeg, hvad håb bliver der så tilbage? Og endnu

mindre, hvis den guddommelige filosofi bøjer sig ned til de menneskelige begær og - med en græsk vending - indretter sig efter Lesbos' krav" (WD, 3, 202)<sup>129</sup>.

At holde Kristi mål rent for alt uvedkommende menneskeligt er et dynamisk træk i Erasmus' teologi. Det vil anspore den troende til at jage efter målet, som Paulus stræbte efter det, i sand fromhed. For kun ved at målet forbliver intakt, er det også troværdigt.

*Methodus* og *Ratio seu Methodus* er skrifter stilet såvel til den unge teologistuderende som til det fromhedssøgende lægfolk. Der er m.a.o. et sammenfald i Erasmus' målgruppe mellem fagteologen og den almindelige læser. Teologien og fromheden har samme mål (scopus).

Også Erasmus' øvrige teologiske skrifter er rettet til enhver - der, vel at mærke, behersker latinen! Alle skrifter ønsker han størst mulig udbredelse, for at de kan bidrage til det kristne samfunds genoprettelse og fornyelse.

Hans skrifter skal ikke læses for deres egen skyld, men være et redskab for læseren til at komme på sporet af evangeliet, en ansporing til at stræbe efter Kristus og hans uforfalskede lære (doctrina purissima). Et citat fra fortalen til *Lukas-Parafrasen* (1522/23)<sup>130</sup> kunne for så vidt dække sigtet med alle Erasmus' øvrige teologiske udgivelser: "Vi har ikke skrevet *Parafraserne* for at rive evangeliet ud af menneskenes hænder, men for at det kan læses lettere og med større udbytte, ligesom et måltid må tilberedes smagfuldt, for at man med desto større fryd kan nyde det".<sup>131</sup>

<sup>129</sup> Det græske ordsprog "metà Lésbion odón" betyder at indlade sig på en andenrangs værdi, modsat "lydia regula", jvf. *Ratio*, op. cit., 203, note 108; jvf. også Erasmus i: *Epistola ad Paulum Volzium*: "Intet er værre for den kristne fromhed end at den forvanskes med verdens meninger", WD 1, 50.

<sup>130</sup> Erasmus udsendte en række fortolkende, populære (dog skrevet på latin!), såkaldte parafraser af de NT-lige skrifter, f.eks. af Romerbrevet i 1517. I årene frem til 1524 parafraserede han samtlige skrifter, minus Johs. Åbenbaring; bl.a. ved parafrasernes oversættelse til nationale sprog fandt de stor udbredelse; ovennævnte citat er fra dedikationsbrevet i *Lukas-Parafrasen* (i.e.: *In Evangelium secundum Lucam Paraphrasis*. Basel, Froben 1524), citeret hos Krüger (se næste note).

<sup>131</sup> Allen, Ep. 1381, 422f., jvf. F. Krüger, *Humanistische Evangelienauslegung*, Tübingen 1986, 24.

## 2. Ånd og kød

Som den anden hovedkategori vil jeg fremdrage den paulinske og johannæiske sontring mellem ånd og kød (latin: spiritus et caro). Det går som en rød tråd i gennem Erasmus teologiske skrifter fra og med *Enchiridion* (1503).

Denne skelnen står i nøje sammenhæng med den første hovedkategori og kan ses som en forklaring på, hvorfor det er så magtpåliggende for Erasmus at friholde scopus fra enhver menneskelig omklamring. Skal man nemlig formulere Erasmus' Gudsopfattelse, vil jeg gøre det i tilslutning til Friedhelm Krüger, som tillægger Erasmus denne opfattelse i kort form: Gud er ånd, "deus est spiritus", eller med Johannes-evangeliets ord: "Gud er ånd, og de, som tilbeder ham, skal tilbede i ånd og sandhed" (kap. 4, 24).<sup>132</sup>

Når Erasmus er nået frem til den erkendelse, har det sin forhistorie. Hans første Englandsophold (1499 -1500) spiller her en afgørende rolle. At dette ophold blev af udslagsgivende betydning for Erasmus personlige udvikling, hersker der almindelig enighed om.<sup>133</sup>

En afgørende impuls her blev, som tidligere nævnt, mødet med teologen John Colet og hans kreds. Det betød en markant vending for Erasmus i retning af Bibelstudiet.

Det er nærliggende at hævde, at Colet og overværelsen af Colets forelæsninger i Oxford over Paulus' breve blev en slags åndelig vækkelse for Erasmus. Dels kunne Colet og Erasmus bestyrke hinanden i samtidens åndløse teologi, dels blev det klart for Erasmus,

---

<sup>132</sup> Krüger, op. cit., 32 i kapitlet: Der Gottesgedanke, p. 32ff, hvor han desuden citerer Erasmus' parafrase af Johs. 4, 24: "Deus enim quum spiritus sit, non delectatur puritate corporali, ... sed spirituales adoratores amat" og et lignende udsagn i: *Enchiridion*: "Spiritus est deus, et spiritualibus victimis flectitur" (WD 1, 230), jvf. også WD 1, 232: "Mens est, et quidem purissima simplicissimaque"; og fra Erasmus' parafrase af Johs. 3, 8: "... Deus simplicissimus est Spiritus, proculque semotus ab omnibus sensibus corporeis", citeret hos Krüger, op. cit., 32 (*Paraphrasis in Evangelicum secundum Ioannem*. Basel, Froben 1523).

<sup>133</sup> De lidt divergerende opfattelser af Englandsbesøgets mere konkrete betydning gengives hos Krüger, op. cit., 10f.

at Colet var en engageret fortaler for den gamle og sande teologi (*vetus ac vera theologia*). Hvor den hovmodige teologbande - sådan kan Erasmus kalde samtidens teologer - dyrkede deres dialektiske og begrebslige abstraktioner, viser Colet med sine forelæsninger hen til Skriften selv. Det, der m.a.o. gør så stort indtryk på Erasmus, er, at han i teologen Colet for første gang møder en mand, der af alle kræfter koncentrerer sig om teologiens oprindelige kilder.

Man kan kort karakterisere betydningen af Erasmus' Englandsophold med følgende ord af F. Krüger: "Erneuerer der "alten und wahren" Theologie ist Colet für Erasmus darin, dass er die Theologie auf ihre ureigensten Quellen, auf die Schriften des Alten und Neuen Testaments, zurückführen sich bemüht".<sup>134</sup> Herfra er ikke langt til Erasmus' overbevisning om, at al sand teologi er ensbetydende med Skriftudlægning.

At Erasmus tager den fulde konsekvens af sit møde med Colets kreds og kaster sig ud i et flerårigt græskstudium - Colet baserede sine forelæsninger på *Vulgata* - viser, at han allerede på dette tidspunkt er klar over, at kun gennem tekstkritisk arbejde kan Skriftens kilder bringes til at springe klart og rent!

Men Erasmus lærer også noget andet af Colets forelæsninger over de paulinske breve, nemlig at Paulus læses mest adækvat med nyplatoniske øjne.

Den nyplatoniske opfattelse af virkeligheden finder Erasmus bekræftet i Paulus' bestemmelse af "kød" og "ånd" og i den paulinske overvindelse af denne modsætning: Den synlige, konstaterbare verden er et billede, en allegori, på den sande, usynlige og åndelige virkelighed, ifølge Erasmus. Det er den åndelige virkelighed, Paulus henviser til, ifølge Erasmus, når Paulus om de kristne hævder, at de er tjenere for åndens pagt, ikke for bogstavens, for "bogstaven slår ihjel, men Ånden gør levende" ( 2. Kor. kap. 3, 6).

---

<sup>134</sup> Krüger, op. cit., 14 og Spitz: "It was Colet who first inspired him to dedicate himself to theology, that is, to Biblical studies and patristics...Colet's influence is still to be found in the *Enchiridion* composed two years later", Spitz, *The Religious*, op. cit., 202.



Det er den samme virkelighed, Kristus henviser til, ifølge Erasmus, når han siger: "Gud er ånd, og de som tilbeder ham, skal tilbede i ånd og sandhed" (Joh. 4,24). Det paulinske menneske har, ifølge Erasmus, del i begge verdener, både den synlige, legemlige og en usynlig, åndelig. Den kristnes bestemmelse og mål er at nå frem til den sidste, men det sker ikke i dette jordiske liv. Men denne bestemmelse skal være sigtepunktet, *scopus*, for alt, som beskæftiger den kristne i hans fromhedsliv. En vigtig fromhedsøvelse - dette udfoldes særligt udførligt i *Enchiridions* 5. regel - består i at "passere fra de synlige ting til de usynlige", dvs. betragte alt synligt i verden som henvisninger til og tegn på den bagvedliggende åndelige virkelighed. For - understreger Erasmus - alt, hvad den synlige verden kan byde på over for kroppens sanser: solen, månen, natten, kroppens skønhed, ungdom, alderdom, død, sygdom, krig, fred osv., har tilsvarende sit urbillede (idea) i den åndelige verden.

Hele verden er i denne forstand fuld af tegn, som viser hen til Guds åndelige virkelighed. Vi vil senere se, at denne virkelighedsforståelse spiller afgørende ind, når Erasmus udøver kritik af sin tids ydre fromhedsvæsen. Kirkens gejstlige tager alvorligt fejl, når de vil bilde uvidende mennesker ind, at fromhed er det samme som Kirkens mange pålagte bestemmelser, "ceremoniernes religion". Og hvad der er værre: der byttes om på den kristelige rangorden, så det synlige, ceremonier og kult, får forrang frem for det egentlige: at dyrke Gud i ånd og sandhed, dvs. i lovens rette ånd, som er hvad Kristus selv lærer, nemlig kærlighed til næsten: "Quaerite iudicium, subvenite oppresso, iudicate pupillo, defendite viduam" (WD 1, 230, jvf. Esajas, 1,16f).

Et nærliggende spørgsmål vil være, om Erasmus ikke med sin stærke betoning af det nyplatoniske element får et negativt syn på denne verden, og derfor er tæt på at kunne kaldes en slags gnostisk-kristen dualist.

Spørgsmålet mener jeg må besvares med et klart nej - af flere grunde. For det første er Erasmus meget konkret i sine fromhedsanvisninger, hvilket antydes ovenfor med Esajas-henvisningen. Også adskillige andre gange, i f.eks. *Enchiridion*, fremgår det, at Erasmus forstår kærlighedsfordringen meget direkte. Hans modsætning er ikke "ånd" og

”verden”, men modsætningen mellem den ydre, ”kødelige” ceremonielle religion og den sande, ”åndelige” kærlighed.

Et af de steder i *Enchiridion*, hvor denne modstilling kommer tydeligt frem, udtrykker han sig sådan: Kærligheden består ikke i at ”gå hyppigt i kirke”, at ”knæle ned foran de helliges tegn”, at ”tænde lys”, at ”fremsige bestemte antal bønner” - ”Nihil istis opus habet deus.” I stedet for kalder Paulus det kærlighed at ”opbygge næsten”, at ”betragte alle som lemmer på det samme Kristuslegeme”, at ”glæde sig, når det går din bror og dig selv godt”, at ”belære den uvidende”, at ”rejse den faldne op”, at ”komme den der har behov for det til hjælp” osv. - Kort sagt, fastslår Erasmus: ”in summa omnes opes tuas, omne studium, omnes curas ad hoc referre, ut quamplurimis prosis in Christo, ut quemadmodum ille neque sibi natus est neque sibi vixit neque sibi mortuus est, sed totum se donavit usibus nostris, ita et nos fratrum commoditatibus inserviamus, non propriis” (WD 1, 224). Og, føjer Erasmus til, hvis alt dette skete, så ville der ikke kunne opdrives noget mere muntert og let (laetius neque facilius) end de kristnes liv (religiosorum vita).<sup>135</sup>

Rent bortset fra at denne henvisning til menneskenes konkrete eksistens går igen i Erasmus’ udfoldelse af Kristi lære, så er Erasmus langt fra gnostiker i betydningen: at den sanselige verden bedømmes som negativ og ond. For den kristne Erasmus er Gud som den rene og absolutte ånd også samtidig skaberen, opretholderen og fornyeren af denne verden. Modsætningen eller forholdet mellem den åndelige-guddommelige verden og den skabte-materielle verden holdes sammen af det fælles evige udgangspunkt, Gud. Med F. Krügers ord: ”Die geistig-göttliche Welt und die geschöpflich-substanzhafte Welt der körperlichen Dinge sind zwar streng voneinander zu unterscheiden, aber eben doch nicht voneinander zu scheiden, da sie im Urstand einmal zusammengehört haben.”<sup>136</sup> Derfor kan Krüger også rammende karakterisere Erasmus’ platonisk inspirerede tænkning med begrebet: ”dialektische Grundstruktur”, hvilket Krüger uddyber således: ”Unter dem Aspekt der Einheit erblickt Erasmus in

---

<sup>135</sup> *Enchiridion*, i: WD, 1, 224.

<sup>136</sup> F. Krüger, op. cit., 39

allem Leibhaften, Sichtbaren und Erfahrbaren eine Analogie zum Geistigen, Wahren und zur Welt Gottes selbst, deren Symbol, Abbild, Schatten oder Allegorie es ist.”<sup>137</sup>

Denne verden er m.a.o., ifølge Erasmus, ikke mere i modsætning til den usynlige, åndelige, end at de to virkeligheder er sammenholdt af den ene og samme skabers hånd. Af den grund kan der også slås bro mellem den åndelige, ubegribelige verden og den synlige, faldne del af verden. Denne “brobygning” mellem de to verdener har faktisk fundet sted med Kristi inkarnation, og den kristne har del i dem begge. Det er nu op til den kristne gennem den rette Gudsdyrkelse - i ånd - at holde vejen til den evige verden åben. Dette leder frem til den vigtige pointe, som samtidig er en vigtig nøgle til forståelsen af Erasmus’ tankeunivers: Den åndelige usynlige virkelighed og den skabte legemlige virkelighed skal ganske vist holdes fri af hinanden, men ikke adskilles fra hinanden. Deres dialektiske relation er i den indbyrdes spænding imellem den synlig-konstaterbare og den usynlig-åndelige virkelighed, som kendes i analogiens form. Gud er de to verdners fælles enhedspunkt.

Den betragtning af verden er også det, der for Erasmus er incitamentet i den kristnes fromhedsudøvelse: at man skal bevæge sig fra det synlige (a rebus visibilibus) til det usynlige (ad invisibilia), for Gud vil dyrkes i sit element som er ånd. “Ita fiet, ut quicquid usquam sese sensibus obiecerit, id tibi fiat occasio pietatis.”<sup>138</sup> M.a.o. den rette betragtning af verden kan for den kristne blive anledning til sand fromhed. Kun ved ikke at blive stående ved de ydre ting æres Gud nemlig ret, for “spiritus est deus, et eos, qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare.”<sup>139</sup>

Den “dialektiske grundstruktur” er vigtig at fastholde, når man skal følge Erasmus’ tankegang og syn på den sande religionsform. Og samtidig kan dialektikken modvirke, at man ensidigt gør Erasmus til hhv. spiritualist eller til realist. Han er aldrig kun

---

<sup>137</sup> F. Krüger, *ibidem*.

<sup>138</sup> *Enchiridion*, WD 1, 182; Krüger, *op. cit.*, 39.

<sup>139</sup> WD 1, 196, jvf. Joh. ev., 4, 21ff

verdensbejaende eller kun verdensfornægtende. Begge sider af Erasmus' tankesæt skal med.<sup>140</sup>

### III. 3 Kristi filosofi

#### Definition og baggrund.

Erasmus benytter flere udtryk til at betegne det samme: Kristi filosofi (Christi philosophia) - den kristne filosofi (christiana philosophia) - den himmelske filosofi (caelestis philosophia).

Erasmus benytter Kristi filosofi i to betydninger. Dels til at betegne Kristi egen lære, sådan som den har fundet sit nedslag i Ny Testamente. Dels til at betegne den kristnes fromhedsliv, forstået som tilegnelse af denne lære gennem Skriftstudium og gennem efterlevelse. Det siger sig selv, at de to betydninger griber ind i hinanden, da de hver for sig mister deres mening uden den anden.

Erasmus' brug af termen filosofi kræver ligeledes en præcisering. Det er ikke filosofi i den abstrakte, spekulative forstand. Han lægger overalt i forfatterskabet bevidst afstand til den aristotelisk-skolastiske filosofi, som dominerede på universiteterne. Den form for filosofi, der har hans interesse, er en, der appellerer til at træffe de rette valg og leve det rette liv. Vi vil senere se, hvad det indebærer for hans forkærlighed for bestemte filosoffer.

Kombinationen kristen filosofi dækker i udpræget grad over en eksistentiel livsopfattelse. "Philosophia Christi meint bei Erasmus vielmehr die Lebensweise, die Jesus für sich selbst erwählt hat und die er seinen Jüngern anempfahlen hat."<sup>141</sup> Erasmus siger selv i indledningsskriftet *Paraclesis*, at Kristi filosofi snarere har sin plads i affekterne end i syllogismerne, at den mere har karakter af liv end af fortolkning, mere er forvandling end fornuft. En der filosoferer fromt, beder derfor også hellere en

---

<sup>140</sup> F. Krüger: "Wer Erasmus auf die eine oder andere Seite zu ziehen versucht, übersieht, dass ihm daran gelegen hat, beides in seine Perspektive einzubeziehen", op. cit., 39f.

<sup>141</sup> B. Lohse, i: "Erasmus von Rotterdam - eine Alternative zur Reformation?" i: *Humanismus und Reformation*, Freiburg 1985, 51-70, her: 59.

bøn end argumenterer, ligesom han anstrenger sig mere for at blive forvandlet end at være rustet til tænderne (med filosofiske argumenter), ifølge Erasmus (WD 3, 22.26).

Erasmus vender gang på gang tilbage til, at Kristi filosofi er for *alle*. Kristus kom jo til alle og færdedes blandt alle slags mennesker.

Derfor er det også hans ofte fremførte overbevisning, at ingen er udelukket fra Kristi filosofi, medmindre han eller hun udelukker sig selv.

Og Erasmus kan føje en teologisk pointe til, når han begrundet Kristi filosofis principielle grænseløshed. For kan man overhovedet tænke sig en filosofi, der principielt ligger mere inden for ethvert menneskes mulighed end en filosofi der svarer til menneskets natur, og hvis mål er at forny den godt skabte natur (*instauratio bene conditae naturae*).<sup>142</sup>

Kristen filosofi kan således karakteriseres som livsforvandling. Det er, hvad Erasmus selv gør, når han i *Ratio* skriver: "Dette skal være dit første og eneste mål, din ambition, at du lader dig forandre, rive med, anspores og omformes til det, som du lærer ... Du skal ikke mene, at du har gjort fremskridt, hvis du er blevet i stand til at disputere med større skarpsindighed, men derimod hvis du føler, at du efterhånden er ved at blive en anden ..." <sup>143</sup>

Begrebet Kristi filosofi dukker første gang op hos Erasmus i årene omkring 1515. Det sker første gang i hans ordsprogssamling *Adagia* fra 1515,<sup>144</sup> i adagiet *Sileni Alcibiadis*, hvor begrebet udtrykkes v.h.a. vendingen "hanc potissimum delegit philosophiam" (i.e. denne fortrinlige filosofi).<sup>145</sup> Siden præciserer han philosophia Christi mere explicit flere steder i forfatterskabet, således i *Institutio principis christiani* (1516), i brevet til *Paul Volz*, som indleder *Enchiridion*udgaven fra 1518, og ikke mindst i de centrale indledningsskrifter til Ny Testamente-udgaven (1516): *Paraclesis*, *Methodus*, *Apologia*, samt i det teologiske hovedværk, *Ratio verae theologiae* (1518).

---

<sup>142</sup> *Paraclesis*, WD 3, 22.

<sup>143</sup> *Ratio seu Methodus*, WD 3, 128: Hic primus et unicus ...

<sup>144</sup> C. Augustijn, *Erasmus*, 1986, op. cit., 70; James D. Tracy, "Liberation through the Philosophia Christi", i: *Luther Jahrbuch* 62, 1995 (28 – 47), 39.

<sup>145</sup> ASD II-5 (p. 159-190), 164 (linie 91).

Men også før 1515 udfoldes Kristi filosofi i Erasmus' forfatterskab. Det sker først og fremmest i hans første hovedværk, *Enchiridion militis christiani* (1503) ("the first complete expression of his philosophia Christi", Richard L. DeMolen). Og også i et af sine populære skrifter, *Moriae Encomium* (1511), har han præcis det samme for, blot her fremstillet i dårskabens klædedragt. Selve udtrykket har han med stor sandsynlighed overtaget fra sine tidligere lærere, Alexander Hegius og R. Agricola, begge udgået fra Brødrene af Fælleslivet.<sup>146</sup>

Philosophia Christi rækker dog også langt tilbage i den kristne tradition. Hos f.eks. de kappadokiske og alexandrinske fædre bruges udtrykket som betegnelse for "philosophia vera" til forskel fra den hedenske filosofi, og også i den tidlige vestlige kristendom, hos Augustin og i den middelalderlige klosterlitteratur, kan man ofte støde på "philosophia Christi" eller "christiana philosophia", f.eks. i et af Cistercienserordenens programskrifter, *Exordium Magnum*, som betegnelse for munkelivet.<sup>147</sup> Udtrykket har sin nytestamentlige oprindelse i 1. Kor. 1, 17-25, hvor denne verdens visdom modstilles med Guds.

Kristi filosofi er et nøglebegreb i og et sigtepunkt for Erasmus' teologiske program. Som sådan er det også set i forskningen. Erasmusforskeren A. Auer skriver om det kristne fromheds tema som det udfoldes i *Enchiridion* og gennem det øvrige forfatterskab: "(Erasmus) hat stets einen geraden Weg gegangen und ist - was leider viel zu wenig gesehen wird - in seinen Auffassungen durchaus beständig geblieben ist. Was er im Enchiridion als Ziel vorgelegt hat, hat er bis zum Ende durchgehalten. -- Wer das Enchiridion kennt, kennt Erasmus. Wie nirgendwo sonst hat er hier seine Auffassung von der christlichen Frömmigkeit ex professo entfaltet."<sup>148</sup>

Philosophia Christi kan således med god grund betegnes som konstanten og sigtepunktet i Erasmus teologiske program og hele forfatterskab. Denne opfattelse af

<sup>146</sup> G. Böhme, *Bildungsgeschichte des europäischen Humanismus*, Darmstadt 1986, 218.

<sup>147</sup> Jvf. W. Welzig, i: WD I, xxv; L.W. Spitz, op. cit., 204.

<sup>148</sup> A. Auer, *Die vollkommene Frömmigkeit des Christen*, Düsseldorf 1954, 25.53; Auer tilføjer: "Die ... aus dem Enchiridion gewonnenen Grundlinien der Frömmigkeit (können) fast wahllos aus den späteren Werken belegen (werden)" (p. 215, n. 78).

centrum og kontinuitet i Erasmus' teologi deler Auer med flere andre fremtrædende reformations tids forskere.<sup>149</sup>

### **Kristi filosofi. *Enchiridion militis christiani*.**

Erasmus' særlige synsvinkel i det første hovedskrift fra 1503, *Enchiridion* (WD 1) er, at menneskers liv på jorden ikke er andet end en bestandig kamp<sup>150</sup>. Det gælder for det menneske, som stræber i dyd og visdom, og det gælder ikke mindre for den kristne, den døbte. Den døbte er en miles christianus! Fjenden er denne verdens fristende magter, alle udyderne, lasterne, alt det, som sender giftige pile ind i menneskers hjerter: "have-syge", "nydelsessyge", "pengebegær", "misundelse", "kedsomhed" m.fl. (jvf. også de 7 dødssynder).

Alle disse fjender kulminerer i hovedfjenden. Og hovedfjenden gemmer sig, ifølge Erasmus, i det kristne menneske selv. Den kristne er selv sin farligste fjende! Den gamle Adam er hele tiden på lur som ladhedens, begærets, vanens magt.

Selvom denne fjendes mange ansigter lever både skjult og fremme i lyset, så ligger mennesket, ifølge Erasmus, ikke desto mindre på ryggen og snorker, som om alt ånder dyb fred! Og som om vores liv var et græsk drikkegilde, et symposium, - og ikke en krig -, tumler vi os i sengene, i stedet for at bevæbne os til kamp, slå telte op og ligge i lejr! Vi glemmer, ifølge Erasmus, at fred med verden er den mest infame af alle krige (Quasi vero non ista pax bellum sit omnium taeterrimum, jvf. WD 1, 60), at fred med lasterne er ufred med Gud.

Dette leder over i en for Erasmus central tanke nemlig, at den, der går ind på fred med denne verdens laster og magter, krænker den pagt, som er sluttet med Gud i dåben. Dåben er, ifølge Erasmus - sammen med corpus Christi-tanken (se senere) - en af de

---

<sup>149</sup>F.eks. B. Lohse: "Wenn man die Gedanken des Erasmus zusammenfassen oder gar systematisieren wollte, so böte sich als Leitbegriff am ehesten derjenige der "Philosophia Christi" an", i: "Erasmus von Rotterdam - eine Alternative zur Reformation?", i: *Humanismus und Reformation*, Freiburg, 1985, 59; jvf. også E.-W.Kohls, *Die Theologie des Erasmus, I-II*, Basel 1966, (I) 69f; Augustijn, C., *Erasmus*, 1986, op. cit., 69.

<sup>150</sup>Jvf. også Jobs bog (kap. 7,1ff): "Har mennesket på jord ej krigerkår?" (1948 -oversættelsen). Militia-synsvinklen er mest markant i begyndelsen af *Enchiridion*, hvorefter den nedtones.

væsentlige grundpiller i den kristnes eksistens. Den er i *Enchiridion* udgangspunktet for de betragtninger, Erasmus gør sig vedrørende den kristnes eksistens.<sup>151</sup>

Men i *Enchiridion* bliver særligt eet aspekt ved dåben fremhævet, edsaflæggelsen, hvilket tilfører hele militia-argumentationen en markant teologisk begrundelse.<sup>152</sup>

Dåben betyder nemlig, ifølge Erasmus, også at have valgt side i kampen:

“Sacramentum”, latin, stammer fra militærsproget, hvor der menes soldatered, faneed (altså den ed, hvorved soldaterne svor lydighed og lovede at vise tapperhed; sacramentum kan følgelig også betyde krigstjeneste). I *Enchiridion* er det den ed, som både generalen, Kristus, og den menige soldat, den døbte, aflægger til hinanden om gensidig loyalitet - og som en selvfølge omspænder hele den kristnes eksistens, fra dåb til død:

”Ved du ikke, kristne kriger, at du gav dig selv helt og fuldt til Kristus, dengang du modtog dåbens mysterier, ind under Kristi kommando? Ham som du skylder dit liv to gange, både fødsel og din genfødsel (i dåben), ham som du altså skylder endnu mere end dig selv? Tænker du ikke på, at du ved den lejlighed har svoret ed til ham, at du har svoret lydighed mod denne milde generals vilje, at du styrket ved hans gaver i dåben, udleverer dig selv til hans vrede, hvis ikke du står ved (min fremhævelse) din edsaflæggelse? Hvad betyder ellers korstegningen på din pande, hvis ikke, at du så længe du lever, skal slås under hans banner? Hvad andet betyder din salving i dåben, end at du er trådt ind i et evigt slag mod denne verdens magter (vitia). Hvor stor er skammen ikke, når en soldat deserterer fra sin general! Hvordan kan du spotte din feltherre, Kristus, på denne måde? Har du ingen frygt, siden han dog er Gud, eller kærlighed til ham, som dog blev menneske for din skyld? Hvordan kan du gå over til fjenden, når Han éngang har løskøbt dig fra ham (fjenden) med sit blod?” (WD 1, 62).

<sup>151</sup> John O’Malley understreger i sin indledning til *Enchiridion* dette aspekt, når han slår fast, at ‘pietas’ i *Enchiridion* hviler på en teologisk grundstruktur i værket, som kæder dåbsløfterne, Kristi legeme sammen med Guds kærlighed og nåde, jvf. CWE 66, Intr., xlii.

<sup>152</sup> Dåbens særlige understregning gælder også i Erasmus’ *Institutio Principis Christiani* (1516), hvor også specielt edsaspektet fremhæves (WD 5, 140). Det samme i Erasmus’ *Symbolum* (Katekisme) fra 1533, jvf. også C. J. Vogel, ”Erasmus and his Attitude towards Church Dogma”, i: *Scrinium Erasmianum I-II*, Leiden 1969, 113.



Som det fremgår med al tydelighed: Kristus har ikke i dåben løskøbt mennesket til passivitet. Den kristne soldat, som lige siden dåben bærer det kristne navn, er kaldet til at stride under Kristi banner.

Dåbens sakramente er den kristnes edsaflæggelse til Kristus. Og den kristnes livslange kamp under Kristi banner vil ikke være uden gevinst. Erasmus gør en sammenligning af lønnen for soldatertjenesten hhv. for verden og for Gud, militia mundi og militia dei, som han stiller skarpt op: Du som strider for verden, vil du kende din løn? Da har du svaret hos Paulus: "Syndens løn er døden!"<sup>153</sup> Du som strider for Kristus, vil du vide, hvad lønnen er for en Kristi soldat? Paulus svarer: "Hvad intet øje har set og intet øre hørt, og hvad der ikke er opstået i noget menneskes hjerte, det som Gud har beredt for dem, der elsker ham."<sup>154</sup>

Hvad vil du helst? - spørger Erasmus retorisk. Men, fortsætter Erasmus, er det da ikke en uoverkommelig strid for den kristne? Hele denne talrige skare af ydre og indre fjender, magter og dæmoner? Nej, svarer Erasmus. Der er ingen grund til at tabe modet. For jo mere du bliver klar over, hvor farlige dine modstandere er, jo mere vil det også gå op for dig, hvilken Hjælper du har hos dig (praesentem habeas opitulatorem, WD 1, 72). Vel er der utallige magter, som angriber dig, men Han som er for dig, formår mere end dem alle tilsammen. "Er Gud for os, hvem kan da være imod os?"<sup>155</sup> I dåben får den kristne nemlig skænket livet på ny, og bliver derved et nyt menneske.

Den tyske Erasmus-forsker E.-W. Kohls karakteriserer dette centrale punkt hos Erasmus sådan: "Durch Christi Erlösungstod, dessen Heilsinhalt dem Christen in der Taufe geschenkt wird, wird der Christ ein neuer Mensch. Das stellvertretend erlittene Kreuz Christi zur Erlösung ist der Mittelpunkt der Wiedergeburt und des neuen Lebens des Christen."<sup>156</sup>

---

<sup>153</sup> Rom. 6,23.

<sup>154</sup> 1. Kor. 2,9, jvf. Es 64,3.

<sup>155</sup> Rom. 8,31.

<sup>156</sup> Kohls, *Die Theologie*, op. cit., (I), 105.

Og her skal den kristne soldat altså hele tiden huske på: at generalen, Kristus, allerede har udkæmpet og vundet det afgørende slag (jvf. WD 1, 72). Fjenden er, ifølge Erasmus, allerede dødeligt såret. Den kristne har med magter at gøre, som allerede er rystede. For det afgørende hovedslag er blevet udkæmpet og vundet af Kristus, caput noster. Og han vil uden tvivl komme os til hjælp og besejre magterne en gang til “i os”. Det er altså ikke os alene, der skal hale sejren hjem.

Al form for moral og formaninger hos Erasmus - og der er sandelig ikke sparet på dem - skal ses som konsekvens af dåbens indikativ og af den beslægtede tanke hos Paulus, nemlig “corpus Christi”.<sup>157</sup>

Ved siden af dåben - og sammenhængende med den - er “corpus Christi”-forståelsen den anden bærepille i den kristne eksistens. Denne tanke henter Erasmus i Paulus’ breve<sup>158</sup>, hvor det siges, at de døbte kristne allerede er lemmer på Kristi legeme, ja er Kristi legeme. Ved dåben er den kristne blevet døbt til at være lem på Kristi legeme.<sup>159</sup> Og ligesom vi har et legeme, men mange lemmer, alle med forskellige opgaver, således er vi alle ét legeme i Kristus og hver især hinandens lemmer.<sup>160</sup>

At være lem på Kristi legeme indebærer i Erasmus’ øjne en moralsk forpligtelse for alle kristne, nemlig at “hvert enkelt led hjælpe(r) til med den styrke, det har fået tilmålt, så legemet vokser og opbygges i kærlighed.”<sup>161</sup> Lemmerne skal således have omsorg for hinanden, for “lider én legemsdel, så lider også alle de andre.”<sup>162</sup>

Erasmus vender gang på gang i *Enchiridion* tilbage til denne corpus Christi - tankegang. Den velgerning, som hovedet, Kristus, har ydet hele legemet, skal de enkelte lemmer give videre til hinanden (WD 1, 274). Erasmus anser såvel dåben som corpus Christi-tanken som grundlæggende for den kristne eksistens. Det er udgangspunktet for alt andet, der er at sige om den kristnes liv. Ligesom dåbens pagt livet igennem er

<sup>157</sup> Også Schoeck ser dåben “at the heart of the thought of the Ench. and fundamental for the entire life of a Christian, for the christian soldier is enrolled in the army of Christ through the sacrament of baptism”, i: R. J. Schoeck, *Erasmus of Europe I-II*, her: II, 33.

<sup>158</sup> 1. Kor. 12; Rom. 6 og 12; Ef. 4.

<sup>159</sup> 1. Kor. 12, 27; jvf. også *Enchiridion*, WD 1, 272. 320.

<sup>160</sup> Rom. 12, 4.

<sup>161</sup> Ef. 4, 16.

<sup>162</sup> 1. Kor. 12, 26.

gensidig, sådan skal den kristne også gøre, hvad han kan for at forblive på "legemet", men så vil han også formå alt i kraft af "hovedet" (Tu modo cura, ut sis in corpore, et omnia poteris in capite, WD 1, 72).

Derfor er kampens udfald heller ikke spor uvis, fordi sejren ikke er afhængig af heldet (fortuna), men sejren er allerede vundet af generalen (Kristus) - og er således lagt i Guds hånd. Det ligger i selve billedet af den kristne soldat, at den døbte/kristne selv skal kæmpe med under generalens kommando. Hvad er mere umandigt, kan Erasmus sige, end at ville nyde hovedets sejrfrugter, uden selv at øve en indsats for hele legemet, for de andre lemmer, for sig selv ... Men så vil generalen også kæmpe for dig og til slut give dig del i sejrens pris.

Den enkeltes aktive vilje (industria) til at være en kristen er for Erasmus en uomgængelig side ved Kristi filosofi: "En væsentlig del af kristendommen er, med hele hjertet, at ville være en kristen." (Bonam Christianismi partem habet, qui certo animo decrevit fieri Christianus, WD 1, 160). Tager den kristne denne kamp på sig, er han allerede nået et stort skridt. "Ingen er her forblevet uden sejr, bortset fra hvis han ikke selv har villet sejre" (Nemo hic non vicit, nisi qui vincere noluit., WD 1, 72).

Hvis du således gør, hvad du kan for ikke at miste hans (Kristi/Generalens) velvilje, så har du allerede sejret. For han kæmper for dig og hans sejr regner han dig til fortjeneste. Men uden din anstrengelse vil det ikke lykkes dig (verum ea tibi non sine tua continget industria, WD 1, 72). For, som Erasmus andetsteds slår fast, Guds rige bliver ikke den gabende eller sovende til del (Non oscitantibus contingit regnum caelorum ... ,WD 1, 154).

Den kristne skal have sit udstyr (arma militiae christianae) i orden.

I den kristnes strid er to våben vigtigere end andre. Det ene er bøn (precatio), det andet er viden (scientia). Bønnen skal følge den kristne uden ophør. Det er den bedste hjælp til at holde sig verdens magter fra livet på. Det er ikke de mange ord, der behøves. Ikke en afliren af salmer, tidebønner, bønner om dette og hint. Men "Bed uophørligt!", skriver Paulus.<sup>163</sup> For med bønnen er den kristne i samtale med Gud.

---

<sup>163</sup> 1. Thess. 5,17.

<sup>164</sup> Vedr. Skriftsynet hos Erasmus, se i nærværende afhandling, s. 102.

Endnu sikrere end at fremsige bønner er dog, understreger Erasmus, at beskæftige sig med fromhedens pligter. For så hænger du dig ikke i de jordiske ting, men har i stedet for din opmærksomhed rettet mod Kristus (WD 1, 78). Det er også bøn. Bøn og viden understøtter hinanden. For hvor den ene beder, giver den anden råd om, hvad der skal bedes om (WD 1, 76). Når Erasmus i denne sammenhæng taler om viden, tænker han først og fremmest på den i Skriften indeholdte viden om Kristi lære.

Erasmus indskyder på dette sted nogle principielle overvejelser vedrørende Skriften.<sup>164</sup> Han begrundet over for sin videbegærlige læser, hvorfor læsningen af Skriften er vigtig. Det er den - gør Erasmus klart - fordi det er ensbetydende med at gå til kilden selv og hente fornyet kraft og friskhed. Under, i og imellem tekstens simple stil og bogstav møder læseren Kristi egen lære, som i modsætning til alt menneskeligt, og hertil hører også Skriftens bogstav, er strålende klar og uden fejl. Når Skriften er uklar - siger Erasmus - søg da derfor især den åndelige mening bagved, intet er mere helsebringende! (*Erue sensum spiritalem, iam nihil suavius, nihil succulentius*, WD 1, 80). Erasmus tøver ikke med at give sin læser dette råd: "Hvis du helt og holdent holder dig til studiet af Skriften, og fordyber dig i Herrens lov nat og dag, så vil du ikke have grund til at frygte for noget fjendtligt angreb, men du vil stå fast og veludrustet over for alle fjendens anslag" (WD 1, 82).

En vigtig del af den kristne soldats arsenal kan han også hente hos antikke hedenske forfattere og filosoffer (f.eks. Homer, Vergil, Seneca m.fl.). Erasmus betegner den antikke læsning som en "rekrutskole" (*tirocinium*, WD 1, 82), altså en slags forskole til den egentlige skole, som er Skriften.

Forholdet til den antikke litteratur skal, ifølge Erasmus, være som en rejsendes. Man kan finde meget dér, som kan hjælpe og styrke til at leve på den rigtige måde. Med dens ungdommelige ånd (*puerile ingenium*, WD 1, 84) kan den være forbavsende god til at åbne for forståelsen af Skriften (*ibidem*). Men man skal ikke dvæle der for længe,

---

endsige tage fast ophold der, men komme videre til den højeste visdom, evangeliernes egen filosofi (WD 1, 84), lyder Erasmus' opfordring.

Erasmus betragter altså ingenlunde den antikke, især den platonske del af filosofien, i modsætning til Kristi filosofi. Dens undervisning går i mange henseender ud på det samme. Erasmus henviser i denne forbindelse også til kirkefædrene, der også som en naturlig ting inddrog de klassiske forfattere i deres teologiske program (f.eks. Basilius, Augustin, Hieronimus m.fl.) (jvf. WD 1, 82).

En hovedtanke, som Erasmus udfolder gennem *Enchiridion*<sup>165</sup>, er den platonsk inspirerede fromhedsøvelse, som består i at passere fra de synlige ting til den bagvedliggende åndelige virkelighed - så den synlige verden derved kan blive anledning til fromhed (Ita fiet, ut quicquid usquam sese sensibus obiecerit, id tibi fiat occasio pietatis, WD 1, 182).

For Erasmus er det centralt, at realiseringen af kristen fromhed sker i verden og er mulig for alle. At Kristus således er eneste mål og orienteringspunkt, får meget konsekvent den betydning i Erasmus' belæring, at alt i verden bør sættes i forhold til ham. Fromhed er, at "omnia ad Christum referantur":

Eks.: Du holder af at studere Den hellige Skrift! Godt! - hvis det vel at mærke sker p.gr.a. Kristus og ikke blot for at skaffe dig viden og kundskab.

Eks.: Du faster! Ved første øjeblik en from handling! Men med hvad formål faster du? Fordi du derved kan spare penge, eller for at blive regnet for from? Så er dit øje ondt (Mt. 6,23).

Eks.: Du tjener penge til din families underhold! Vel! Men med hvilket formål? For at vinde familien for Kristus? Godt, så er du på rette vej. Men hvis penge gør dig lykkelig eller ulykkelig, så har du ligestillet dem med Kristus (WD 1, 174).

Eks.: Du elsker kunst og videnskab. Fint! Hvis det sker for Kristi skyld. Men hvis du elsker videnskaben for dens egen skyld, så er du blevet stående dér, hvor du skulle være gået videre.

---

<sup>165</sup> Specielt i Canon quintus (WD 1, 180-240) og canon sextus (WD 1, 240-302).

Det samme gælder for forholdet til alt andet i livet: sundhed, arbejde, politik, anseelse, ejendom m.v. - så længe det ikke gøres til mål i sig selv, men bliver anledning til fromhed er det i orden.

Erasmus' syn på verden og dens indretninger er således ikke negativt, det er nærmest neutralt. Det afgørende er imidlertid, hvordan mennesket forholder sig til og bruger tingene i verden. Erasmus kan her henvise til Paulus i 1. Kor. 7,29ff: De kristne har et dialektisk forhold til verden: Tiden er knap. Herefter skal de gifte være, som om de ikke var gift, de som græder, som om de ikke græder, "de, der køber, som om de ingenting fik, og de, der gør brug af verden, som om de ikke udnyttede den."

Når Erasmus betegner den kristne filosofi, er den kristne selv i høj grad en aktiv medpart. Også her er inspirationen fra den græske filosofi og etik klar. Ligesom mennesket gennem dyd og indsigt skal blive lidenskaberne kvit, sådan er målet for den kristne: at blive herre over sine jordiske tilbøjeligheder.

Enhver, som er bekender af den kristne religion, bør holde sig det mål for øje, som Jesus satte for sine: "Vær fuldkommen, som også jeres Far i himlen er fuldkommen!" Det gælder for enhver, uanset kald og stand, at stræbe mod dette mål - men det gælder selvfølgelig ikke mindst for biskopper og paver og alle andre, der står i spidsen for kirken at stræbe mod dette mål (WD 3, 176. 184. 194).

Kristi filosofi er m.a.o. norm for alle, uanset hvor man befinder sig i samfundet. I brevet til *P. Volz* (1518) skriver Erasmus: "Alle må i forhold til deres muligheder stræbe mod Kristus" (Omnibus tamen pro sua cuique portione ad Christum est enitendum., WD I, 26).

Erasmus drømmer således ikke om, at man kommer sovende til Kristi filosofi. Han hylder ikke den "uhellige mening, at man ikke kan andet end at lyde lasterne" (WD 1, 118). Når man kan tæmme vilde dyr, kan man også tæmme sine menneskelige laster og lidenskaber. Hvorfor har Gud ellers befalet det, spørger han (WD 1, 124). Mennesket har jo fået sin gudgivne fornuft. Så er man også, ifølge Erasmus, i stand til og ansvarlig for at træffe valget mellem at lyde lidenskaberne eller dyden. Kun ved at foretage disse stadige valg kan man forandres. Erasmus bruger her en metafor: maden indtages heller ikke for blot at blive liggende i maven. På samme måde er det med den åndelige mad:

den vil gennemtrænge hele sindet, hvis den ikke blot får lov til at blive hængende i erindringen<sup>166</sup>. Forandringen vil være til at tage og føle på. Kun ved at stræbe og ville, kan du regne med at blive en anden (te alterum fieri): mindre indbildsk (elatus), mindre hidsig (iracundus), mindre livsbegærlig (vitae cupidus).

At være kristen i Erasmus' version er m.a.o. aldrig noget, man er een gang for alle. Man er altid kun ved begyndelsen. Og kampen - eller løbet - varer livet ud. I sit andet indledningsskrift til *Novum Instrumentum, Methodus*, sammenligner Erasmus i starten den kristnes vej med et løb. Læseren, den kristne, er løberen. Han er vundet for sagen og spørger nu: hvordan når jeg nu det mål, som er beskrevet med Kristi filosofi? Hvilken retning skal jeg løbe? Hvad skal mit udstyr være?

“Giv mig en håndbog (compendium) i hånden og vis mig måden og vejen, jeg kan løbe, for at nå frem til det så højt besungne mål (laudata philosophia).” For, som Erasmus følger til, ikke den ringeste del af arbejdet består jo i at kende vejen og prøve at finde ud af, hvordan man skal gribe sagen an (WD 3, 38f). Sagen, det er læsningen af Ny Testamente, som *Methodus* vil give retningslinier for. Herom i et senere afsnit.

Sammenfattende kan man sige, at den grundlæggende teologiske forudsætning i *Enchiridion* er for den kristne soldats kamp givet med dåben og corpus dei - motivet. Målet for den kristne soldat er altså ikke, at han ved sin pietas skal skaffe sig det grundlæggende frelsestilsagn. Men formålet med den kristnes pietas er at få styrke til at fastholdes på det spor, som bliver udstukket gennem dåben og Kristi lære. Den tyske Erasmus-forsker Kohls udtrykker det sådan: “Das Sakrament der Taufe wird somit der entscheidende Anfangs- und Ausgangspunkt und als Gabe und als Verpflichtung ein wesentliches Motiv des Christenlebens”.<sup>167</sup>

<sup>166</sup> Jvf. også *Methodus*, WD 3, 42.

<sup>167</sup> E.-W. Kohls, *Die Theologie I*, op. cit., 74.

## Kristi filosofi. Paraclesis

Erasmus' indledningsskrift fra 1516, *Paraclesis* (WD 3), er ofte blevet karakteriseret som et betydningsfuldt lille skrift, der i en kort og præcis form fremstiller Kristi filosofi. Jeg vil i det følgende fremdrage nogle hovedtræk i skriftet, som føjer nogle nuancer til billedet af Kristi filosofi. Ordet "paraclesis" er græsk og kan oversættes ved flere betydninger, f.eks. formaning, opfordring, opråb, ansporing, opmuntring.

En udgave fra februar 1519, trykt hos J. Froben, har denne oplysende titel: *Paraclesis, id est, adhortatio ad sanctissimum ac saluberrimum Christianæ philosophiæ studium, ut videlicet Euangelicis ac Apostolicis literis legendis, si non sola, saltem prima cura tribuatur, Autore DES. ERASMO ROTERODAMO.* (overs: "Paraclesis, det vil sige, en opfordring til studiet af den mest hellige og gavnlige Kristi filosofi, (og) som hermed gives for at være en hjælp, hvis ikke den eneste, så i det mindste den første, til at læse evangelierne og de apostolske skrifter").

Denne udvidede titel er oplysende, fordi den klart siger, hvad der er formålet med *Paraclesis*, ja med de øvrige fortaler og den samlede udgivelse af Ny Testamente: at være en hjælp til at læse og tilegne sig Kristi egen filosofi - som den findes i evangelierne og de apostolske breve.

Det er det mål (scopus), som læseren skal have sig for øje, når han tager eksemplaret af *Novum Instrumentum* i hænderne, og det er det mål, som Erasmus i denne første af fortalerne forsøger at vinde sin læser for. Hvordan? Ved så at sige at gøre reklame for Kristi filosofi, vise, hvordan den er unik, og hvorfor det burde være enhver lyst - og pligt - at lære den at kende. Og Erasmus tager alle sine sproglige virkemidler i brug for at gøre projektet så indbydende som muligt for læseren. Det fornemmes meget hurtigt, at Erasmus med sin fortale har haft til hensigt at nå en så bred læserskare som muligt, for at gøre Kristi filosofi kendt af så mange som muligt.

Det er derfor en meget træffende karakteristik af *Paraclesis*, at Erasmus her fremlægger "ein Stück Rhetorik, ... eine programmatische Exhorte für ein wesentliches Christen-



tum.”<sup>168</sup> Som en rød tråd gennem denne fortale giver Erasmus udtryk for en undren over, at man blandt kristne interesserer sig så lidt for Kristi filosofi. Hvorfor går vi andre steder hen, når nu Kristi filosofi har det hele, er Erasmus’ tilbagevendende tanke. Hvorfor samler vi os ikke om hans lære, når tilhængere af andre skoler dog hellere vil dø end at svigte deres grundlægger? Hvorfor kildres vor nysgerrighed mere af fremmed lære, fra Kaldæa eller Ægypten, blot fordi den er hjembragt fra fremmede lande?

Ganske vist, fortsætter Erasmus, kan man indvende, at meget af det, som Kristus har sagt, har også andre sagt, f.eks stoikerne, Platon, Aristoteles og Epikur m.fl., men ingen har dog sagt det så fuldendt og selv stået inde for det, han har lært, som Kristus (At eadem cum tanto plenius et docuerit et praestiterit Christus, WD 3, 24).

Hvorfor går vi ikke til Skriftens relativt få bøger, hvor visdommens kilde strømmer renere end noget andet sted, men i stedet lader os plage af utallige vanskelige Aristoteles-kommentarer, spørger Erasmus.

Erasmus fremhæver muslimerne og jøderne, som vi kunne lære noget af, fordi de holder fast i deres love og undervises i dem fra vuggen.<sup>169</sup> Vi kender ikke engang Kristi lære, trods det at vi er forbundet med Kristus på så mange måder gennem sakramenterne (WD 3, 8). Hvad gør man med et brev fra kæresten? Man tager det op, går rundt med det, kysser det, læser det igen og igen, og dog er der så mange tusinde kristne - selv om de er nok så lærde, som ikke engang har læst evangeliernes og apostlenes bøger (WD 3, 28).

Dette synspunkt fører Erasmus konsekvent igennem, når han flere gange (også i sine parafraser af de nytestamentlige skrifter) gør sig til talsmand for, at Den hellige Skrift skal oversættes til folkesprogene (in vulgi linguam transfundere, WD 3, 14), netop fordi

---

<sup>168</sup> G. B. Winkler, *Erasmus von Rotterdam und die Einleitungsschriften zum Neuen Testament*, Münster 1973, 30.

<sup>169</sup> Erasmus plæderer for undervisning af de døbte børn: Det, som sjælen tidlig har inddrukket, hænger vedvarende fast. Men undervisningen skal ikke være for tør og kedelig, men sådan at børnene kommer til at holde af Kristusnavnet (jvf. WD 3, 34).

Kristi filosofi er for alle. Ligesom solen er Kristi lære fælles for alle mennesker (WD 3, 14).

Erasmus' fortale ville næppe have haft den appel, som den har, hvis forfatteren ikke både på linierne og mellem linierne havde sine modstandere i sigtekornet.

Modstanderne er både skolastiske teologer med hang til aristotelisk filosofi, og det er Kirkens trang til at være mere optaget af sig selv og sin ydre religionsform end af religionen selv. Det følgende vil give et indtryk af, hvad Erasmus tænker på - og advarer imod!

Hovedanken mod hans egen tids teologer er, at de forurener eller forråder det, der skulle være teologiens fornemste opgave, nemlig talen om Gud med menneskelige og filosofiske kategorier. De har fjernet sig fra deres oprindelige profession ved at tale jordisk og ikke himmelsk om det himmelske (... (theologi) ... *terrena loquantur, non divina*, WD 3, 16). Vi - skriver Erasmus - trækker den himmelske lære ned på det menneskelige plan, og da vi nødig vil give indtryk af ikke at være lærde, gør vi, hvad vi kan for at blande den op med, hvad de profane videnskaber har at byde på (WD 3, 22). Derved er vi tæt på at fordærve (*corrumpimus*) den kristne filosofi. Teologi fortjener ikke sit navn, hvis den ødsler sin tid på filosofiske disputationer om f.eks. "relationer" (f.eks. relationerne inden for den guddommelige trinitet) og andre yndede disputationsemner (WD 3, 26). Hvorfor? Fordi teologiens opgave, ifølge Erasmus, er at lære om Gud, og det gør den ikke ved at undervise i syllogismer og disputationer, men ved at undervise i Skriften. For det er dér, Gud taler. Ikke at jeg vil såre nogen, skriver Erasmus, men jeg tror ikke, der er andre steder, hvor den "rene og uforfalskede Kristi filosofi (*pura ac germana illa Christi philosophia*) kan uddrages med mere held end af evangelierne og de apostolske breve" (WD 3, 26).

Her berører vi igen Erasmus' markante understregning af Skriften. I *Paraclesis* trækker Erasmus en klar linie imellem menneskers skrifter og Skriften selv. Der er forskel på at læse om Kristi visdom i menneskers skrifter og at lære den fra Kristus selv. Sådan kan Erasmus kun udtrykke sig, fordi han mener, at Kristus selv taler i Skriften. Og det er da også Erasmus' overbevisning. Når han, Kristus, i dåben lovede os, at han ville være hos os indtil verdens ende, så sker det frem for alt ved, at han er i Skriften. I den "lever han

også med os nu, han ånder og taler, - jeg vil sige, næsten mere virkningsfuldt, end da han færdedes blandt mennesker” (in his litteris ...in quibus nobis etiamnum vivit, spirat, loquitur, paene dixerim efficacius, quam cum inter homines versaretur, WD 3, 28). Så meget mere grund er der til at ære Skriften, slår Erasmus fast. For der er intet sted, hvor Kristus er mere tydeligt og sandt repræsenteret end i evangelierne (... nihil erit, quod Christum expressius ac verius repraesentet quam euangelicae litterae, WD 3, 36).

I *Paraclesis* lader Erasmus en ordentlig teolog være beskæftiget med Skriften dag og nat. Tilsvarende ser Erasmus teologiens sande opgave i at lede læseren frem til “Kristi uforfalskede filosofi”, som er i Skriften. Og det er jo, hvad Erasmus selv bestræber sig på at gøre. Han vil være Skriftteolog. Og som han knytter det teologiske arbejde sammen med studiet af Skriften, sådan kan han definere en sand teolog: “Ligesom ingen kan regnes for platoniker, hvis ikke han har Platons skrifter, sådan er ingen teolog, ja ikke engang en kristen, hvis han ikke har læst Kristi skrifter.” Og Erasmus citerer: “Den der elsker mig”, siger han, ”holder mine ord” (Johs. 14, 23). Det er det kendetegn, Kristus selv har foreskrevet (... hanc ipse notam praescripsit, WD 3, 20).

Denne udviskning af den gældende grænse mellem teologi for de få og den kristne eksistens for alle understreger Erasmus, når han siger: “At være lærd er kun få givet, men ingen er det ikke tilladt at være en kristen, og jeg vover at føje frimodigt til: ingen er det ikke tilladt at være en teolog” (Doctos esse vix paucis contingit, at nulli non licet esse Christianum, nulli non licet esse pium, addam audacter illud: nulli non licet esse theologum, WD 3, 22).

Erasmus kan yderligere skærpe sin bestemmelse af en “verus theologus”, når han præciserer, at en sand teolog ikke er optaget af forskruede syllogismer, men er den, som med lidenskab, øjnenes glans, sit eget liv lærer, at rigdom bør undgås, at den kristne ikke skal sætte sin lid til denne verdens beskyttelse, men helt vide sig afhængig af himlen (WD 3,16). Ja, fortsætter Erasmus, enhver, der prædiker, indbyder, opildner og opmuntrer til at følge Bjergprædikenens leveregler, han er i sandhed teolog, om han så er landmand eller væver (is demum vere theologus est, etiamsi fossor fuerit aut textor,

WD 3, 16). Og - her anfører Erasmus slutmålet for en teologs karriere -: hvis han tilmed er en, der selv præsterer, hvad han lærer, gennem sit eget liv, så er han i sandhed en stor doktor (magnus ...doctor, ibidem).

En sand teolog bedømmes m.a.o. på sit eksistentielle forhold til Kristus i Skriften.

Det er således et markant træk ved *Paraclesis*, at Erasmus her gør, hvad han kan for at sammenholde teologi og teologiens eksistentielle aspekt, altså fromheden! Også heri har ligget en klar provokation af samtidens dominerende teologi, som i dens mest outrerede udgave bød på uophørlige ordkløverier om irrelevante spørgsmål og derved havde fjernet sig fra teologiens sag, som ifølge Erasmus er den personlige relation til Kristus. Teologi og fromhed er for Erasmus - eller bør være - to sider af det samme.<sup>170</sup>

Erasmus har også i *Paraclesis* et godt øje til samtidens tiggermunke, som han mener bekender Kristi fattigdom med læberne, men ikke i praksis. Også her sætter Erasmus deres religionsform i relief af Kristi filosofi. Mange ordener går mere op i at overholde deres - menneskeskabte - ordensregler end den guddommelige regel, evangelierne og apostelbrevene, som Kristus har overleveret til alle kristne, og som alle på samme vis har bekendt sig til i dåben (jvf. WD, 30).

Denne gennemførte kritik af "ceremoniernes religion" på bekostning af den sande religion er et tema, Erasmus varierer i mere eller mindre skarpe vendinger gennem hele forfatterskabet. Allerede i *Enchiridion* (og senere i *Moriae encomium*) vender han sig skarpt i mod hele kirkens og klostrenes iscenesættelse af en ydre fromhedspraksis, som efter hans opfattelse er påtvungen og åndløs.<sup>171</sup>

Hvad gavner det, ifølge Erasmus i *Enchiridion*, at ære helgener og røre ved deres relikvier, hvis man foragter det bedste, de har efterladt sig, nemlig deres eksempel på from livsførelse. Eller hvad andet har, ifølge Erasmus, store dele af munkevæsenet udviklet sig til at være end et åg af ceremonier, forskrifter, kropsligt arbejde. Hvad gavner det at rende rundt til messe flere gange om dagen, hvis du i øvrigt er ligeglad med din næste og kun lever for dig selv? (WD 1, 200ff).

<sup>170</sup> Dette aspekt er fremhævet af John W. O'Malley's "Introduktion", CWE 66, op. cit., xiiff.

<sup>171</sup> I brevet til P. Volz peger Erasmus bl.a. på pavekirkens afladspraksis (WD I, 18). I samme brev accepterer han dog også "moderatas caerimonias" (p. 38), hvis blot de ikke opfattes som "puppim ac proram" i religionen.

Erasmus kalder denne fromhedsform for “pest” eller “gift” for hele kristenheden, fordi den ydre religionsform så let lader sig forveksle med fromhed.

Hovedsynspunktet for Erasmus, hvad “ceremoniernes religion” angår, er, at i Kristus har den kristne en grundlæggende (af Paulus beskrevet) frihed i forhold til alle Lovens - og kirkens - ydre forskrifter. Eet kan kirkens mange bud eventuelt du til: “Måske kan de hjælpe dig til fromhed, men i sig selv gør de ikke from” (WD 1, 226ff).

Erasmus fordømmer således ikke kirkens forskellige bestemmelser og lovens ydre side (*lex carnalis*), de kan (med Paulus) være en hjælp for den svage; men de vil altid forblive relative i forhold til lovens rette, åndelige brug, nemlig kærligheden til næsten, som Kristus har lært (*deinde admonet usum vitae spiritualis non tam in caerimoniis quam in proximi caritate sitam esse*, WD 1, 230).<sup>172</sup>

I denne sammenhæng skal også Erasmus berømte formulering fra slutningen af *Enchiridion* ses: “*Monachatus non est pietas, sed vitae genus, pro suo cuique corporis ingeniique habitu vel utile vel inutile*” (WD 1, 370f.) (Da.: Munkeliv er ikke fromhed, men en livsform, som kan være nyttig eller skadelig for nogen alt efter temperament og kroppens beskaffenhed). M.a.o. er munkelivet, ifølge Erasmus, en livsform, som kan være rigtig for nogen. Men i sig selv er den ikke udtryk for fromhed eller nogen “finere” kristen eksistensform.

### **Kristi filosofi. Ratio seu Methodus. Sileni Alcibiadis**

Vi vil nu forlade *Paraclesis* og i stedet for tage udgangspunkt i et andet af Erasmus' hovedskrifter, det ovennævnte, også kaldet *Ratio verae theologiae* fra 1518 (WD 3). Skriftet er blevet betegnet som “(eine) Schlüsselschrift zum Verständnis der

---

<sup>172</sup> Den middelalderlige to-trins etik, som regner med specielle evangeliske råd (Bjergprædiken) for en kristen elite kan ikke påvises hos Erasmus. Kristi filosofi, herunder Bjergprædiken, gælder alle kristne (jvf. også F. Krüger, op. cit., 183).

Erasmischen Gedankenwelt” (M. Hoffmann).<sup>173</sup> Også et mindre, men centralt teologisk “essay” (*Sileni Alcibiadis*) fra Erasmus’ hånd vil blive inddraget for at kaste lys over hans Kristusbillede.

Dette afsnit vil således føje endnu nogle nye aspekter til billedet af Kristi filosofi, bl.a. det heri implicitte gudsbegreb. Overordnet kan man anføre, at Kristi filosofi ikke indebærer noget brud med denne verden. Det er i høj grad en filosofi for denne verden. Det er heller ikke en elitær filosofi for nogle udvalgte, ifølge Erasmus, som kræver en indvielse til en særlig livsform, f.eks. i klosteret, men det er en ny synsmåde på livet i verden.

Denne nye synsmåde er tæt forbundet med Erasmus’ gudsopfattelse, nemlig at Gud er ånd. Dermed er endemålet for den kristne heller ikke givet i denne synlige verden, men skal findes i den bagvedliggende åndelige, som er Guds sande virkelighed. Ved syndefaldet gik verden af lave og splittedes i to: den usynlige, evige, og den synlige, jordiske og forgængelige. Disse verdener er som tidligere nævnt ikke grundlæggende modsætninger, idet de var harmonisk forenet i urtilstanden. Og mennesket har som skabt og (i kraft heraf) som åndeligt væsen del i begge verdener. Når Kristus kom til verden, var det for at restituere mennesket, dvs. bringe det til indsigt i dets rette bestemmelse og til at leve for det rette åndelige mål, og ikke for et dennesidigt mål i verden. Men pga. syndefaldet råder egoismen, æresbegreber, hovmodet, forfængeligheden i verden og i mennesket. Kristus kom til verden for at bryde dette herredømme. Ikke ved menneskers egne midler, ikke gennem begær, krigsmaskiner, pengemagt eller filosofiske syllogismer (WD 3, 250), men ved at Kristus søger at bringe verden ind under sin egen lov, Kristi lov, den himmelske lov: Kærligheden.

Det er den nye åndelige lov, som Kristus fører med ind i verden til afløsning for den gamle, Moseloven, og som den kristne skal følge. Denne nye lov sætter ikke den gamle ud af spillet, men giver den en ny tolkning, som sammenfattes i ordene: “Du skal elske din næste som dig selv” (Gal. 5,14) eller samme sted: “Bær hinandens byrder, sådan opfylder I Kristi lov” (Gal. 6,2). Når denne lov er mere sand end alle andre love,

---

<sup>173</sup> M. Hoffmann, *Erkenntnis und Verwirklichung der wahren Theologie nach Erasmus v. Rotterdam*, i: *Beiträge zur historischen Theologie* 44 (Hrsg. G. Ebeling), Tübingen 1972, 36.

skyldes det, at Kristus kom til verden som inkarnationen af Guds ånd. Ingen har derfor bedre kunnet undervise i den himmelske filosofi end han. Ganske vist er der hos ham lighedspunkter med hedenske filosoffers tanker, f.eks. hos Sokrates, Platon og Seneca, men ingen har gengivet den himmelske ide så fuldendt, af den simple grund, at Kristus, til forskel fra de andre selv var identisk med, hvad han lærte. Ingen lære (undervisning) er nemlig mere virkningsfuld end et menneskes eget liv (*Quamquam nulla doctrina efficacior quam ipsius vita*, WD 3, 274).

Når Erasmus i *Paraclesis* bestemte Kristi lære som “en fornyelse af den godt skabte natur” (*instauratio bene conditae naturae*, WD 1, 22), så skal det ses i dette perspektiv. Der er ingen modsætning mellem filosoffernes lære om det gode liv og det kristne budskab. Men ingen har som Kristus gennem sin komme til verden gjort det muligt at genskabe og fuldende menneskets skabte natur. Dette tager sin begyndelse med et menneskets dåb. De antikke filosoffer kan efter Erasmus’ mening være gode læreeksempler. Men “Christ alone is our model and our guide, and our transformation is wrought through Him.”<sup>174</sup>

Det er en forvandling, som indledes med dåben, hvor den kristne får del i Guds ånd, og det er den proces mod målet, som Kristi filosofi skal hjælpe frem imod. Og hvor endestationen er Gud.

### **Sileni Alcibiadis**

Dette overordnede anlæg i Erasmus’ kristendomsforståelse præger også Erasmus’ billede af Kristus. Erasmus fremstiller sit Kristusbillede særligt klart i en af sine *Adagia*.<sup>175</sup> Adagiet hedder *Sileni Alcibiadis* og er fra 1515.<sup>176</sup>

Det er samtidigt et essay, som på en livfuld måde giver et indblik i Erasmus’ syn på den samtidige kirke og religionsform. Silenerne stammer fra den græske tankeverden og er

<sup>174</sup> John C. Olin, ”The pacifism of Erasmus”, i: *Six Essays on Erasmus*, New York 1979, 19.

<sup>175</sup> Erasmus udsendte sin første samling af *Adagia* i 1500 (*“Adagiorum collectanea...”*, Paris: J. Philippi). *Adagia* er indsamlede talemåder, ordsprog, epigrammer, anekdoter fra den græske og latinske litteratur. Erasmus ledsagede dem af sine kommentarer, som forklarer deres betydning og oprindelse. Formålet var at hjælpe læseren til at forbedre læserens latinske stil. Erasmus forøgede konstant sine *Adagia*-samlinger, der kom i nye oplag gennem hele hans levetid. Den første samling fra 1500 rummede 818 *adagia*, den sidste udgave i 1536 (*“Adagiorum chiliades...”*, Basel: J. Froben) 4151 *adagia* (jvf. Rich. L. DeMolen, op.cit., 11).

<sup>176</sup> ASD II - 5, 159-190; CWE 34, *Adages* II-III, 262-282.

nogle små halvguder i træ, som kan åbnes. Når man nærmer sig dem, ligner de en karikatur af en ikke særlig køn fløjtespiller, skriver Erasmus. Men når de bliver åbnet, afslører de deres guddommelighed. Erasmus refererer nu videre til Platons *Symposion*, hvor Alcibiades i sin hyldesttale til Sokrates bruger silenbilledet om ham. For denne Sokrates er just som en silen, føjer Erasmus til, i sit ydre ligner han en lavbenet, stumpnæset landsbyoriginal, men: "Luk op for denne absurde silen, og du finder en gud, snarere end et menneske!"

Erasmus remser flere af den slags silener op (Sokrates-eleven Anthisthenes, kynikeren Diogenes, kaldet 'hund' pga. sin skamløshed, og den lamme stoiske filosof Epiktet).

Og hvad med Kristus? - spørger Erasmus. Var han ikke også en usædvanlig silen? Hvem fremstod mere ydmyg og foragtelig end han, født af ukendte og fattige forældre, fattig og omgivet af lige så fattige disciple, uden filosofisk dannelse, men udgået fra fiskere. Og så hans liv: Et liv i sult og elendighed, som endte på et kors. Det var ham, om hvem profeten sagde: "Vi så ham, men vi brød os ikke om synet" (jvf. Esajas, 53,2).

Og nu, udbryder Erasmus, hvis han nu blot ville åbenbare sig for os i sin barmhjertighed, i himlens navn, hvilken uudsigelig skat ville vi ikke erfare! Hvilken uforlignelig kraft i en sådan svaghed, hvilken glorie i en sådan vanære, hvilken fuldkommen ro i alle de anstrengelser, hvilken kilde af evighed i hans bitre død. Hvorfor har de, der påberåber sig hans navn, en sådan afsky for dette billede af ham? Selvfølgelig havde han så let som ingen sag kunnet tage herredømmet på jorden og bemægtiget sig rigerne, som de romerske regenter forgæves havde prøvet på. Selvfølgelig havde han kunnet bringe alle filosoffer til tavshed og gennemhulle deres tomme applaus. Men det eneste forbillede, han valgte at holde op for øjnene af sine disciple og venner, dvs. de kristne, var præcis den filosofi, som var fjern fra og i modstrid med verdens fornuft, men som alene skulle bringe det, som alle andre også tragter efter: nemlig lykke (la: felicitas).<sup>177</sup>

---

<sup>177</sup> Til forskel fra filosoffernes dennesidige lykkebegreb er den *ene, sande* lykke, dvs. den "evangeliske", ifølge Erasmus, ikke møntet på nogen opfyldelse i det jordiske liv. Hos Erasmus sættes felicitas først og fremmest i forbindelse med et hinsidigt gode, det Absolutte, fællesskabet med Gud. "Die felicitas ist eine von der Transzendenz her begründete Grösse, sie innerweltlich konstituieren zu wollen ist ein Zeichen des Unglaubens" (F. Krüger, op. cit., 186).



Denne Silenus-brug på Kristus kan opfattes som en nøgle til forståelse af Erasmus' Kristusbillede (jvf. *akkommodatio*, senere). Men også til hans forståelse af hans teologiske program i det hele taget. Ved at påtage sig denne Sileniske skikkelse gjorde Kristus sig til eet med menneskers vilkår. Men uden at give afkald på sin guddommelighed. Uden andre værdighedstegn end kærligheden selv kunne han på sand vis (i.e. ikke ved sin ydre skikkelse) drage menneskene mod det åndelige.

Det er bevægelsen fra det ydre, synlige til det indre, usynlige, som vi igen ser hos Erasmus. Det er den bevægelse, Erasmus vil have læseren til at gøre i hans eget liv og i forbindelse med studiet af Skriften: at denne forstås overvejende allegorisk (og tropologisk), herom i et senere afsnit. Og det er under den samme synsvinkel, Kristus-skikkelsen skal forstås: Kristus vil lede den kristne videre fra en ydre, ceremoniel og falsk religionsform over mod en spirituel og sand levevis, der er den eneste rette vej, der fører til målet.<sup>178</sup>

Og målet for Kristus er altså i sidste ende at bringe de kristne tilbage til den åndelige verden, hvorfra han selv er udgået. At Kristus selv, og med ham hele Skriften, forfølger dette mål, vil vi se afspejle sig i den videre måde, hvorpå Erasmus tegner sit Kristusbillede. Kristus selv eller Skriften anlægger to strategier for at nå dette mål. For det første har han efterladt sig en lære, som den kristne og læseren af Skriften skal holde sig for øje. Det er det, som Erasmus betegner som "*certi scopi*" (WD 3,170) eller kompendium, "*summa ac compendium*" (ibidem), det er altså nogle sikre pejlemærker for og sammenfatninger af Kristi lære. Det er det, den kristne skal gå efter.

De er vigtige som ordningsprincip og målestok for, hvad den kristne skal vægte, både i sin Skriftlæsning som i sin egen tilværelse. Dette kompendium er som et spejl, hvori

---

<sup>178</sup> Dette ved første øjekast doketiske aspekt i Kristusbilledet modsvares af Erasmus' meget stærke fremhævelse af Kristi humanitas i f.eks. debatten med Lefèvre d'Étaples om Hebr. 2, 7 (jvf. John B. Payne, "Erasmus and Lefèvre d'Étaples as Interpreters of Paul", *ARG*, Jahrg. 65, 1974, 54-83).

den kristne hele tiden kan spejle sig i Kristi lære og derved blive holdt fast på, hvad den rette kristne kurs er, ifølge Erasmus.

Erasmus beskriver nærmere dette scopus eller spejlets billede sådan: Kristus har - som den himmelske lærer - indsat et nyt folk på jorden. Dette folk sætter alene sin lid til himlen. Det kender ikke nid og misundelse, ikke til urent begær, fordi det frivilligt øver sig i et engleagtigt liv på jorden. Det kender ikke til splid, fordi det kan bære modgang og forbedre sig. Det kender ikke til edsaflæggelse, fordi det ikke mistror eller snyder nogen. Det kender ikke til pengebegær, fordi dets skat er opbevaret i himlen. Hans egne modstår tom ære, fordi det relaterer al ære til Kristus. De kender ikke til ærgerrighed, fordi den største er den, der underordner sig alting for Kristi skyld. De bagtaler ikke eller ansporer til hævn. De søger ikke at gengælde ondt med ondt. De er genfødt til børns enfoldighed og renhed. De lever på fuglenes og liljernes vis i øjeblikket. De betragter enighed/harmoni imellem samfundets medlemmer som det højeste gode (*concordia... membrorum corporis inter ipsa*, WD 3, 172). De gør i indbyrdes kærlighed alting til noget fælles, så de gode iler de svage til hjælp og lindrer gennem tjeneste.

Ved hjælp af den himmelske lærers ånd forstår Kristi egne at leve sådan efter hans eksempel, at de er verdens salt og lys, at de er som en by på bjerget, der kan ses alle vegne fra. Og de gør, hvad de kan, for at bistå alle. De lægger kun lidt vægt på dette liv og regner døden for ønskværdig, fordi de længes efter udødelighed. Derfor frygter de heller ikke hverken tyranniet eller døden eller satan selv, fordi de har sat deres faste tiltro til Kristi beskyttelse. Og de handler i alle situationer sådan, at de til enhver tid er forberedt og udrustet til den yderste dag (WD 3, 170-172).

Erasmus afrunder denne sammenfatning af Kristi lære med ordene: Dette scopus er det, som Kristus selv har udstukket, og som de kristne bør relatere alle ting til (*hunc esse scopum a Christo propositum, quo omnia Christianorum sint referenda*, WD 3, 172). Det er "den nye vin". Det er den nye lære (*auctoris nostri dogmata nova*), som ikke har sin lige hos nogen filosof. Og det er den, hvorigennem de kristne er født på ny, og af Paulus bliver kaldt for en ny skabning (*Haec sunt, per quae renascimur e supernis, unde et Paulus novam creaturam appellat, quisquis in Christo est*, WD 3, 172).

Det andet princip, som Kristus og Skriften gør brug af, er det, man kunne kalde for “akkomodationsprincippet”. Ordet kommer af det flertydige latinske verbum “accomodo”: (jeg) tilpasser mig, indretter mig på, forsoner mig med, bringer mig på lige fod med, gør plads for m.m.

Accomodatio er et retorisk begreb fra antikken, som også er blevet benyttet af kirkefædrene, og som spiller en vigtig rolle i denne sammenhæng. Erasmus har uden tvivl “lånt” det fra Origenes. Om Origenes’ brug af begrebet hedder det med J. B. Paynes ord: “According to Origenes the Word always accomodates himself to the capacity of those who receive him.”<sup>179</sup> Dette princip er også i meget høj grad med til at tegne billedet af Kristus i Erasmus’ programskrifter.

Kristus forfølger m.a.o. sit ovenfor beskrevne mål ved at udtrykke sig med forskellig vægt, indrette sin tale på, hvem han taler til, og i hvilke situationer han taler. Erasmus viser, hvordan dette “akkomodationsprincip” udfolder sig i Skriften, både i *Methodus* og i *Ratio*. Det betyder, at man som læser bør være opmærksom på, “hvad der siges, af hvem det siges, til hvem det siges. Og med hvilke ord det siges, til hvilken tid, ved hvilken lejlighed, hvad der er gået forud, og hvad der kommer efter” (WD 3, 178). Det er først, når man har tænkt disse omstændigheder igennem, at man forstår betydningen af, hvad der siges, og i hvilken grad, det svarer til Kristi læres hovedpunkter, understreger Erasmus over for sin unge teologiske rekrut. Og han følger opmuntrende Paulus’ ord til: “Det åndelige menneske bedømmer alt, men selv bedømmes det ikke af nogen.”<sup>180</sup>

---

<sup>179</sup> John B. Payne, *Erasmus. His theology of the sacraments*, Bratcher 1970, 257, note 11, hvor der henvises til bl.a. Origenesstudiet af Jean Daniélou, *Origène*, Paris 1948, 257; A. Godin betegner accomodatio som et begreb “qui correspond tellement à son profil intellectuel et à l’ensemble de sa production littéraire”, i: André Godin, *Érasme lecteur d’Origène*, Genève 1982, 266; J. Chomarat kalder det samme begreb for “cette clé universelle” i Erasmus’ hermeneutik, i: Jacques Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, 2 vols, Paris 1981, 676; J. B. Payne betegner ovf. akkomodationsprincippet for “an integral part of (Erasmus) own thought” (p. 257, note 11); jvf. også Peter Walter, *Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam*, Mainz 1991, 32ff.

<sup>180</sup> 1. Kor. 2,15.

Erasmus giver i *Ratio* (WD 3, 174ff.) en række eksempler på Kristi varierende udtryksmåder efter de nævnte principper. Nogle gange forbyder Kristus noget entydigt, f.eks. misundelse, ærgerrighed, pengebegær, nogle gange befaler han entydigt, f.eks. ”at vise kærlighed, tilgivelse, mildhed”, f.eks. ”Tag mit åg på jer, og lær af mig”, jvf. Mt. 11, 29. Andre gange anbefaler han eller prøver at lokke med belønning, f.eks. ordene til den unge mand: ”Vil du være fuldkommen” (Mt. 19). Andet foragter han, som f.eks. at løse arvespørgsmål (Lk. 12). Flere gange tilslører han sin mening, som om det ikke angår ham, f.eks. spørgsmålet om opkrævning af tempelskat (Mt. 17), og om skat skal betales til kejseren eller ej med ordene (Mt. 22): ”Betal, hvis I skylder ham noget, men det interesserer mig mere, at I giver Gud, hvad Guds er” (WD 3, 176). Heller ikke fordømmer han kvinden, der er grebet i hor, eller frikender hende i al offentlighed, men han opfordrer hende i stedet for til ikke at gentage det (jvf. Johs. 8); og tilføjer Erasmus: Kristus ville netop her give et eksempel på, at man mere skal søge at redde en synder ved mildhed i stedet for ved hårdhed (WD 3, 178).

Kristus kan også tale i varierende ”roller”, alt efter hvilken ”person” han repræsenterer, om det er kristenhedens hoved, hyrden eller kristenhedens lemmer, hjorden. Da Kristus hang på korset og råbte: ”Min Gud, min Gud, hvorfor har du forladt mig?”, så var det på det angstfyldte menneskes vegne. Men da han i Getsemane sagde til de truende soldater og ypperstepræster: ”Når det er mig I leder efter, så lad de andre gå”, så handler han som hyrden der beskytter sin hjord (jvf. Johs. 18). Eller da han irettesætter den kanæiske kvinde, taler han på jødisk vis. Alligevel, understreger Erasmus, ender historien med at vise, at Jesus foretrækker et menneskes tro, og at afstamningen ingenting betyder (Mt. 15; WD 3, 180/182).

Også de varierende historiske epoker i Skriften spiller med, når det afgøres, hvad der er mere forpligtende end andet. Erasmus udkaster i den forbindelse et lille skema af en frelses historie, hvor hver sin epoke får sit særpræg:

1. Gammel Testaments epoke er en skyggetid, med diverse bud som omskærelse, sabbat, spiseregler, fjendehad, krige, disse regler forpligter ikke de kristne, men skal tolkes allegorisk.

2. Johannes Døber-tiden: skyggerne trænges tilbage af solopgangen. Denne tid gør ikke mennesker sande og retfærdige, men alene “mindre onde” samt forbereder dem på et højere liv og Kristi prædiken.
3. Den kristologiske og første kirkes tid, hvor Kristus lyser op med sine undere og sin lære. Men det er også tiden for de første forfølgelser og Helligåndens komme.
4. Rigskirkens tid, som konsoliderer sig under skiftende kejseres beskyttelse. Mange nye love udstedes, som synes i modstrid med Kristi bud. (... quarum aliquot viderentur cum Christi decretis pugnare..., WD 3, 192).
5. Den aktuelle kirkes tid, som af Erasmus betegnes som degeneret og forfalden (Iam quantum tempus facere licebit ecclesiae prolabantis ac degenerantis a pristino vigore Christiani spiritus..., WD 3, 192). Både Jesus og Paulus forudså, ifølge Erasmus, dens komme: Mt. 24,12 (lovløsheden er taget til, kærligheden er blevet kold) og 2.Tim. 3,1ff (mennesker vil blive egenkærlige, pengeglade, pralende, overmodige.....osv.).

Erasmus kan yderligere illustrere dette “akkomodationsprincip” ved det gamle verdensbilledes lære om de 4 elementer: Ild, luft, vand og jord. Princippet er her, ifølge Erasmus, at de højere elementer besidder en særlig kraft og drager de grovere elementer til sig, renser og forvandler dem til noget bedre. Sådan vil ilden som det reneste element lidt efter lidt drage alt til sig og forvandle det efter sin natur, så vidt det er muligt (WD 3, 196). Jorden forvandler den til vand, vandet til luft, og den fortyndede luft indoptager den i sig selv. Der sker hele tiden en forvandling til det bedre, ikke til det værre.

Sådan har Kristus også ofte tilpasset sig sine disciples svagheder og herigennem draget dem til sig (Sic et Christus ad discipulorum imbecillitatem sese frequenter accommodabat., WD 3, 196). Kristi akkomodation eller mangfoldighed betyder, at han er i stand til at nå alle og være alt for alle, men aldrig sådan, at han bliver sig selv ulig (Sic omnia factus est omnibus, ut nusquam tamen sui dissimilis esset (WD 3, 222).

Men truer denne mangfoldighed i Kristusskikkelsen ikke dens enhed, spørger Erasmus. Nej, for Kristus er stadig den samme hele vejen igennem. Han personificerer “unitas in variate”, han er konstant sig selv lig, og dog formår han gennem sine forskellige

“varietas” at tilpasse sig tider, steder og mennesker. Det er denne måde, hvorpå Kristus forfølger sit mål.

Denne enhed er en vigtig del af Kristi troværdighed. Og uden den ville der ikke være noget fast omdrejningspunkt for den unge teolog eller nogen anden læser i Skriften.

Det er således i Erasmus’ klare interesse at vise sin læser, at Kristus ejer en overbevisningskraft, som bygger på en indre harmoni i Kristi egen historie og hans lære, men som heller ikke ophæver det faktum, at Kristus tilsyneladende omgiver sig med modsigelser og dog er troværdig.

Et af de centrale enhedspunkter i Kristus ser Erasmus i begrebet “innocentia”, u-egennyttighed, retskaffenhed. Det gjaldt både Kristi lære og hans liv. Han lærte ikke, hvad mennesker tragter efter: hæder, magt, rigdom, men han lærte uegennyttighed, mildhed (*mansuetudo*) og fattigdom (*paupertas*). Og han aflagde selv vidnesbyrd herom fra fødsel til død. Som han lærte, sådan levede han. Også efter sin opstandelse lærte han ikke andet, end han før havde lært (WD 3, 218). Han levede og lærte ikke for egen vindings eller berømmelses skyld. Det var således først med Helligåndens åndepust efter hans død, at hans budskab for alvor fik fremgang og evangeliets basun genlød over jorden (WD 3, 256).

Hos intet menneske, udbryder Erasmus, ser du en sådan overensstemmelse og sluttet harmoni, som udgår fra profeterne og lukker sig igen med apostlenes og martyrernes lære og vidnesbyrd. For også de lærte ud af samme ånd som Kristus.

Du ser, hvilken overensstemmelse der er i alle retninger (*Vides, quantus undique concentus*, WD 3, 220)!

Akkomodationsprincippet yderste konsekvens er, at Kristus både er Gud og menneske. Begge disse naturer giver anledning til, at han viser forskellige sider af sit væsen, som også tilsyneladende fører til modsatte udsagn eller direkte modsigelser. Erasmus kommer med flere eksempler herpå, som når Kristus i sjette kapitel i Johannesevangeliet siger, at den, der spiser mit kød og drikker mit blod, har evigt liv og derpå lidt efter siger: Ånden gør levende, kødet formår intet. Eller når Kristus demonstrerer sin guddommelighed ved at stille stormen på søen og tilgive syndere og

derpå viser sin menneskelighed, da han sulter, tørster, udmattes og dør på korset. Erasmus svar er, at man skal huske på, med hvilke argumenter (argumenta) Kristus åbenbarede sine to naturer: For, spørger Erasmus, kan man håbe på, at sand frelse kan komme fra blot et menneske? Eller kan man tro på, at een der helt igennem er Gud, kan lide og dø? Nej, understreger Erasmus, han ville, at vi skulle genelske ham som et sandt menneske, der havde tålt en menneskelig død - for os. Og omvendt skal vi ikke tvivle på, at han vil skænke os det, som han har lovet os, netop fordi han også var sand Gud (WD 3, 234).

Sammenfattende kan altså siges: Når Kristus præsenterer sig i sine varietas, er det udtryk for hans suveræne frihed til at handle og være "alt for alle" (Sic omnia factus est omnibus, ut nusquam tamen sui dissimilis esset, WD 3, 222).

Akkomodations-princippet rokker ikke ved, at Kristus er "unitas in varietate." De mange forskellige måder, Kristus agerer på – hvortil hører de tilsyneladende modsigelser – må ikke forlede læseren til at tvivle på Skriftens eller Kristi troværdighed (WD 3, 232).

Varietas er kun "species" af Kristi væsen. Varietas dækker over hans væsens uudgrundelige fylde og mangfoldighed og har et fælles udgangspunkt, enheden, harmonien, Gud selv.

Erasmus kan også sammenligne akkomodationsprincippet med havguden Proteus' strategi. Også Proteus påtager sig alle mulige skikkelser for at holde sin homeriske helt på rette kurs. Med Kristus er det på samme måde. Selvom intet er enklere (simplicius) end Kristus, så måtte han efter et hemmeligt himmelsk råd påtage sig en mangfoldighed (varietas) både i liv og lære for at fremme sit mål.<sup>181</sup>

Og målet er gennem alle varietas det samme. At være menneskenes frelser. Erasmus understreger dette mål, når han præciserer akkomodationsprincippet's hensigt: "Han tilpassede sig dem, han ville drage til sig. Han blev menneske for at frelse menneskene, omgikkes venskabeligt med syndere for at helbrede dem, han lod sig omskære for at

---

<sup>181</sup> WD 3, 230 ff.

vinde jøderne ... Og han vandt sit mål gennem mildhed, han vandt det gennem velgerninger, han vandt det ved at være sandheden selv” (WD 3, 252-254).

Erasmus opfattede ligeledes Paulus som en, der realiserede akkomodationsprincippet, eksemplificeret ikke mindst i hans Areopagit-tale i Athen (WD 3, 260 ff).

### **Sammenfatning.**

Erasmus’ Kristusbillede kan man, i forlængelse af ovenstående, betegne som dynamisk. Silenusskikkelsen er en af de måder, hvorpå Guds søn kommer menneskene i møde på, akkommoderer sig til dem på. Erasmus lægger flere gange i indledningsskrifterne afstand til og ytrer modvilje mod nærmere spekulationer over Kristi naturer. For Erasmus er Kristus først og fremmest opfattet som målet, som den kristne skal have for øje, og han er det levende ord i Skriften, som vil drage menneskene til sig. Måske kunne man godt prøve at udlede et mere traditionelt Kristus-billede af Erasmus’ skrifter set under en klassisk dogmatisk synsvinkel. Men spørgsmålet er, om man ikke gør Erasmus uret. Det er ikke det, som har været hans ærinde. Og han har ikke efterladt sig sådanne mere lærebetonede traktater. Eventuelt at søge efter et sådant mere dogmatisk bestemt Kristus-billede i Erasmus’ øvrige forfatterskab ligger ikke inden for rammerne her. Jeg vil henholde mig til den anerkendte Erasmus forsker, John B. Payne, som i sin bog om Erasmus’ teologi fastslår, at Erasmus ikke har nogen hensigt om at bevæge sig uden for den klassiske teologiske rammer: “He seems fully to accept the Nicene and Chalcedonian declarations concerning Christ’s deity and humanity, but regrets the necessity of these creedal formulations.”<sup>182</sup>

---

<sup>182</sup> Payne, *Erasmus*, op. cit., 1970, 56.



### III. 4 Skriftsynet

Teologi skal basere sig på Skriften. Teologiens mål og centrum er Kristus, og ingen andre steder end i Skriften findes evangeliet og Kristi filosofi udfoldet så klart. “Erasmus constantly urged theologians to return to the sources, to the solid foundations of our faith. Here is his line of argument from the Paraclesis and the Ratio” - fastslår Payne med rette.<sup>183</sup>

Argumenterne som Erasmus bruger for Skriftens autoritet er ligeledes konstante, fra *Enchiridion* til hans seneste værker, *Explanatio symboli apostolorum* (1533), som er en katekisme i dialogform, og til det sidste større skrift, *Ecclesiastes, sive de ratione concionandi* (1535), som er en vejledning i prædikekunsten for biskopper og præster: Skriften er Guds inspirerede ord, Ny Testamente er opfyldelsen af Gammel Testamentes profetier, Skriften og den naturlige lov stemmer overens osv. Det betyder også, at den efterfølgende tradition først og fremmest har sin betydning som fortolkere af Skriften.

Oldkirkens trosbekendelser er sammenfatninger af troslæren indeholdt i Skriften. Kirkefædrene, især de græske, har autoritet som den kristne tros fortolkere, fordi de er tættest på den rene kilde, Skriften, foruden for Erasmus at være særlige forbilleder med deres forening af klassisk dannelse med personlig fromhed, *docta pietas*. Især den senere tids forskning har fremhævet, at Erasmus havde et nuanceret forhold til skolastikerne, kendt er hans skånselsløse kritik af skolastiske spidsfindige distinktioner (*spinosae argutiae*, WD 3, 158) og Erasmus' uvilje mod en sammenblanding af aristotelisk filosof med teologien, men det bør ikke overskygge, at han også har formildende referencer til skolastikere som Peter Lombarden, Thomas af Aquino, Duns Scotus, Jean Gerson, Gabriel Biel m.fl.. Han har næret beundring for ikke mindst Thomas' dannelse og personlige liv og refererer til hans opfattelser af nåde, fri vilje og eukaristi.<sup>184</sup> Ligeledes har han citeret fra Jean Gersons skrifter, når denne beklager forsømmeligheder i teologistudiet og understreger, at man bør holde sig fra sofistisk argumentation, fordi teologi drejer sig mere om tro og et moralsk liv. Dog gælder for

<sup>183</sup> J. B. Payne, *Erasmus*, op. cit., 1970, 15f.

<sup>184</sup> *Ibidem*, 21.

Erasmus, at han opfatter både kirkefædres og skolastiske doktorers fortolkninger som relative og tidsbestemte og bør vurderes kritisk på basis af Kristi egne og rene lære i Skriften.<sup>185</sup>

Selvom Erasmus kan fremføre enkelte troslærepunkter, som ikke har deres grund i Skriften, f.eks. påkaldelsen af helgener (i Erasmus traktat: *De modo orandi*, Basel (1525)), så synes denne traditionskilde *uden for* Skriften at spille en meget tilbagetrukket rolle i Erasmus' principielle teologiske skrifter, som ligger til grund for denne fremstilling.

Payne udtrykker sin samlede vurdering af dette spørgsmål meget afbalanceret, når han skriver: "Erasmus preferred a tradition which was wholly grounded in Scripture, but he recognized and accepted a tradition which allowed for extrascriptural truth."<sup>186</sup>

Vi vil i det følgende indkredse Erasmus' syn på Skriftens autoritet og i den forbindelse berøre de tekstkritiske principper, Erasmus anvender i sit arbejde med Ny Testamente. Derefter vil følge et afsnit om de anbefalinger, Erasmus giver sin læser med, til studiet af Skriften. Endelig vil følge et afsnit om Erasmus' brug af kirkefædrene, som er de nærmeste fortolkere af Skriftens ord.<sup>187</sup>

Erasmus-teksterne, som vil blive lagt til grund, vil først og fremmest være de to indledningsskrifter i *Novum Instrumentum* (1516) *Apologia* og *Methodus* (1516) og *Ratio seu Methodus* (1518).

---

<sup>185</sup> Om Erasmus og skolastisk teologi, C. Dolfen, *Die Stellung des Erasmus von Rotterdam zur scholastischen Methode*, Osnabrück 1936 og C. Augustijns kritiske bemærkninger hertil, i Augustijn, Erasmus von Rotterdam, op. cit., 94; Peter Walter fremhæver Erasmus' grundlæggende negative dom over skolastikken, dels pga. dens sammenblanding af teologi og filosofi (Thomas), dels for dens generelle ukendskab til de bibelske sprog og til filologien, i: Peter Walter, *Theologie aus dem Geist der Rhetorik, Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam*, Mainz, 1991, 258; jvf. også Payne, op cit., 18f. 21f (her refereres til Gerson), jvf. også f.eks. Ratio, WD 3, 468f.

<sup>186</sup> Payne, Erasmus, 1970, op. cit., 23, jvf. også 241, note 91: "Erasmus accepts tradition which is not grounded in Scripture, but it does not have for him the same weight as Scripture itself and tradition based on Scripture".

<sup>187</sup> L.W. Spitz, *The Religious Renaissance of the German Humanists*, 1963, 214f.

Skriftens absolutte autoritet står ikke til diskussion hos Erasmus. Det skyldes, at Kristus selv lever, ånder, taler, ja er endnu mere virkningsfuldt til stede i Skriften, end da han gik rundt blandt mennesker (jvf. WD 3, 28). Erasmus kan også sige, at Kristus er Skriftens forfatter. Alligevel kræver dette udsagn en nuancering. Det er nemlig ikke særligt præcist at hævde, at “Erasmus held that all of the canonical Scriptures were free from errors, for they were produced by the inspiration of the Holy Spirit himself.”<sup>188</sup>

Et af de steder, hvor Erasmus giver udtryk for et mere differentieret syn på Skriften som autoritet, er *Apologia*, det tredje indledningsskrift til hans Ny Testamente udgivelse. *Apologien* er et forsvar for selve *Novum Instrumentum*. Erasmus kommer her sine kritikere i forkøbet ved at besvare en række tænkte kritikpunkter og spørgsmål til hans tekstkritiske arbejde med Ny Testamente, som han kunne forudse ville dukke op i kølvandet på udgivelsen. Og han fik ret i sin forudelse! Et af de spørgsmål Erasmus tager op i *Apologien* er Skriftens autoritet. Erasmus tager til genmæle mod den bekymring, at hans mange ændringer til tekstforbedringer af Skriften bringer Den hellige Skrifs autoritet i fare.

Erasmus forsvarer sit forehavende ved at fremhæve, at autoritetsbegrebet er knyttet til selve urteksten (fontes) og ikke kan hverken røkes af de forskellige oversættelser eller afskriveres tekstødelæggelser. Det er ikke Mattæus, der har begået fejl (non lapsus est Matthaeus, WD 3, 96), ingen vil korrigere, hvad han har overleveret. Det er heller ikke Esajas, som har taget fejl (non erravit Isaias, ibidem), ingen vil forsøge at ændre på, hvad han skrev. Men det er oversætterne, afskriverne og forfalskningerne, som det tekstkritiske arbejde drejer sig om (WD 3, 96). Erasmus ser sin bestræbelse - i lighed med Hieronimus - som at restaurere teksten, dvs. bringe den så tæt på originalen som muligt.<sup>189</sup> Og dette opnås nu engang bedst, understreger Erasmus, med filologiske færdigheder, eftersom Ny Testamente er skrevet på græsk.

Skriftens autoritet ser Erasmus altså ikke truet gennem det filologiske arbejde, snarere tværtimod. Autoriteten består *uantastet* heraf, såvel hos profeterne, apostlene og

<sup>188</sup> L. W. Spitz, *The Religious Renaissance of the German Humanists*, 1963, 216.

<sup>189</sup> Erasmus benytter det latinske ord “instaurare”, f.eks. i *Apologia*, WD3, 92, som i følge *Oxford Latin Dictionary* betyder: “To restore (a thing) to its former condition or use”.

evangelisterne selv (auctoritas illa inviolabilis intra prophetas et apostolos aut euangelistas stetit, WD 3, 96).

Det er først og fremmest dem, Helligånden har stået bi.

Det tekstkritiske arbejde er, ifølge Erasmus, så at sige af Helligånden delegeret ud til mennesker (nusquam non adest spiritus sanctus, sed ita vim exserit suam, ut nobis portionem laboris relinquat, ibidem). Hermed har Erasmus også leveret det forsvar for hele sit eget og andre lignende projekter, som er *Apologiens* anliggende: Erasmus og andre ligesindede yder ganske enkelt Helligånden den tjeneste, som de er pligtig til, nemlig at restaurere det, som er blevet fordærvet pga. mennesker og føre teksten, så vidt muligt, tilbage til dens oprindelse! (Is vero subservit spiritui sancto, qui quod per homines depravatum est, pro viribus pristinae restituit integritati, ibidem). Skriftens autoritet står og falder altså ikke med det filologiske og det kommenterende tekstarbejde. Der er således ikke noget, der i denne sammenhæng truer evangeliernes majestæt (euangeliorum maiestas, WD 3, 94). Tværtimod hævder Erasmus, at det, han vil opnå med sine valg af tekstforbedringer, er større klarhed (dilucidius) og større pålidelighed (fidelius).

Hvis nogle frygter, fortsætter Erasmus, at de afvigelser, han foretager fra Vulgata, udgør en trussel mod Skriftens autoritet, så skulle de bare vide: i over 1000 år har der ikke været overensstemmelser mellem de latinske og de græske tekstversioner. Desuden, fastslår Erasmus, er der altid forekommet afskrivningsfejl (WD 3, 88).

Også Kirkefædre har læst indbyrdes forskelligt mange steder og taget fejl (Erasmus om Hieronimus i *Ratio seu methodus*: “Quamlibet vir pius, quamlibet eruditus, homo erat et falli potuit et fallere. Multa (ut opinor) illum fugerunt, multa fefellerunt”, WD 3, 136). Dertil kommer, at mange trykte håndskrifter i randen har flere forslag til forskellige læsemåder (WD 3, 90). Også Augustin erkendte, at han brugte håndskrifter, der rummede indbyrdes uoverensstemmelser, men han erfarede også, at disse forskellige læsemåder ofte kunne bidrage til opklaring (WD 3, 94). Erasmus minder desuden om, at Hieronimus blev kritiseret for sin oversættelse. Og dog har alt dette ikke betydet, at man har rokket ved Skriftens autoritet gennem alle disse århundreder (WD 3, 92).

Der bør med andre ord, ifølge Erasmus, skelnes mellem på den ene side kilderne (fontes) selv, og på den anden side oversættelserne og fejlforskriverne op igennem tiderne. Med G. Winkler: “Die Inspiration betrifft den Urtext, nicht den Wortlaut der verschiedenen Versionen..... Die Propheten und Evangelisten seien inspiriert, nicht aber die Abschreiber”.<sup>190</sup> Heller ikke kan Erasmus tage de indvendinger alvorligt, som hævder, at hvert tegn og bogstav gemmer på mysterier og derfor ikke må antastes.

I givet fald, mener Erasmus, har apostlene - som dog kunne hebraisk - forsyndet sig, fordi de ikke beholdt det hebræiske navn for Jesus. Men som oversættere vidste også apostlene, ligesom Erasmus selv, at enhver oversættelse må give afkald på en ordret gengivelse (WD 3, 98.100).<sup>191</sup> Og Erasmus sætter derpå sit eget tekstkritiske arbejde i forhold til *Vulgata*, ja kæder det sammen med *Vulgata*, idet han understreger, at *Vulgata* ikke vil blive skadet “af vore kritiske indvendinger” (nostra castigatio). Tværtimod! For *Vulgata* vil blive opfattet (og læst) på en endnu mere indlysende, ren og korrekt måde (sed redditur illustrior, purior, emendatior, WD 3, 94).

Denne væsentlige understregning fra Erasmus' side af, hvordan han ser på forholdet mellem sin egen udgave og den officielle *Vulgata*, får endnu en forsikring med på vejen: *Vulgata*, understreger han, vil også i fremtiden kunne læses i skolerne, synges efter i kirkerne, citeres fra i prædikerne - “det forhindrer ingen” (nullus obstat, WD 3, 94). Men i samme åndedrag holder han sig dog ikke tilbage fra at love, at hvis man læser “hans” oversættelse (“hanc nostram”) i hjemmene (domi), så vil man komme til at forstå “den anden” (*Vulgata*) bedre! (WD 3, 96).

Hermed anbefaler Erasmus en praksis, som muligvis har været ham bekendt fra hans tid hos Brødrene af Fælleslivet, den private lectio divina. Under alle omstændigheder peger G. Winkler på noget centralt, når han skriver: “Aber eines war bei Erasmus neu: Er schafft eine völlig neue lateinische Version aus dem Urtext, empfiehlt sie theoretisch allen Christen für die private Lektüre und hebt ihre Vorzüge gegenüber der *Vulgata* hervor”.<sup>192</sup> Men det står lige så klart, at Erasmus med sine udgaver af Ny Testamente

---

<sup>190</sup> G. Winkler, op. cit., 105.

<sup>191</sup> Jvf. også angivelsen af Jesu navne på hhv. galilæisk-aramæisk, hebraisk og græsk, i: *Apologia*, note 24, WD 3, 99.

<sup>192</sup> G. Winkler, op. cit., 104.

ikke havde - efter hvad han selv oplyser - nogen intention om at ændre på Vulgatas fortsatte status og brug.

## **Hermeneutiske råd**

Når Erasmus herefter skal introducere læseren til et nærmere studium af Skriften bruger han meget pædagogisk først et billede. Han indleder i *Methodus* (1516) med at sammenligne læseren med en løber. Læseren er efter endt læsning af det første indledningsskrift *Paraclesis* blevet vundet for sagen. Og nu har han brug for at vide: Hvilken retning skal jeg løbe for at være på rette vej? Giv mig en håndbog (compendium), så jeg kan følge den rigtige retning og nå frem til det højt besungne mål, "laudata philosophia". Den udvidede titel på *Ratio seu Methodus* (1518/19) er ligeledes meget sigende for skriftets hensigt: "*Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam*". Hovedformålet i begge skrifter er at angive en vej, en metode til at nå frem til den sande teologi. De to skrifter er bygget så godt som identisk op. *Ratio* er dog kraftigt udvidet, cirka ti gange længere end *Methodus*. Desuden har Erasmus i *Ratio* indarbejdet et vigtigt særstof, der omfatter to længere afsnit, et om fromhed og et andet om Skriftfortolkning.

Hvilke skridt anbefaler nu Erasmus sin læser at tage, for at han kan tilegne sig Skriften med udbytte? Målet er klart i sigte. Det er Kristi filosofi, scopus, som er blevet beskrevet i det foregående. Erasmus vil yde hjælp til læseren. Selvom Kristi filosofi er for alle, så er Skriften og forståelsen af Skriften ikke umiddelbart tilgængelig - uden forudsætninger. Erasmus nævner til at begynde med et af sine inspirationsforlæg, Augustins skrift, *De doctrina Christiana* (428). Hvor dette skrift var beregnet på de mere fremragende læsere (excellentes vires), så er hans eget skrift henvendt til en bredere mere almen læserskare (plebs, WD 3, 38). Disse forudsætninger indleder Erasmus både i *Methodus* og i *Ratio* med at beskrive.

### **a. Den mentale indstilling**

Erasmus er af den overbevisning, at man ikke får et ordentligt udbytte af sin Bibellæsning, hvis ikke man går til læsningen med det rette sind. Man skal forberede sig

på mødet med Kristi filosofi. Man skal ikke regne med at være modtagelig for den himmelske sandhed, hvis sindet er fuldt af hovmod og begær. Læseren skal også møde op med et glødende ønske om at lære (*ardor discendi*) og et sind, der længes efter sandhed (*sitiens animus*).

Sådan må det være, når man begiver sig over tærsklen til denne guddommelige visdoms skole eller tempel. Betænk, siger Erasmus, at du ved at gå om bord i Skriften betræder den guddommelige Ånds allerhelligste (jvf. WD 3, 40).

Denne åndelige eller mentale forberedelse er vigtig at understrege for Erasmus. Man skal være villig til og have et ønske om at blive bevæget af dette møde. Erasmus udtrykker det sådan: "Lad dit eneste mål være dette løfte, gør hvad du kan, for at du bevæges, henrives, begejstres og derigennem bliver forandret i overensstemmelse med det, som du lærer" (*hic primus et unicus tibi sit scopus, hoc votum, hoc unum age, ut muteris, ut rapiaris, ut affleris, ut transformeris in ea, quae discis*, WD 3, 42). Dette eksistentielle aspekt, viljen til og løftet om at opsøge og gå ad den vej, som Kristus har udstukket, går ofte igen hos Erasmus.

## **b. Det filologiske værktøj**

Erasmus' filologiske ekspertise fornægter sig ikke, når han skal vejlede, her især den unge kommende teolog. Med til den lærevilliges udstyr hører også passende sproglige færdigheder. Det drejer sig først og fremmest om de tre sprog, som de hellige skrifter er gengivet på: latin, græsk og hebraisk. Man bør kunne læse kilderne på originalsprogene! Det drejer sig ikke om at opnå det perfekte (*eloquentiae miraculum*), men at nå et passende niveau (*munditia et elegantia*, WD 3, 42). Målet er at kunne forstå den skrevne tekst, så man kan fælde dom (*quod sufficiat ad iudicandum*, *ibidem*). Herefter giver Erasmus en række grunde til, at man bør lære sig, fortrinsvis græsk (Erasmus havde selv mere eller mindre opgivet hebraisk): Man kan ikke regne med at have forstået den bibelske tekst blot ved at holde sig til, hvad Hieronimus har oversat, det er ikke nok at udbryde: "*Mihi satis est interpretatio Hieronymi*" (WD 3, 44). En oversættelse dækker nemlig kun sjældent fuldtud originalens ynde eller kraft (*gratia ... emphasis*, WD 3, 44), hvilket er noget, som også Hieronymus selv klager over, følger Erasmus til.

Desuden er Hieronymus' egen tekst visse steder ikke troværdig, eftersom græske håndskrifter peger på andre og bedre læsemuligheder. Også nogle af Hieronymus' tekstforbedringer er gået til, ligesom afskrivere i gennem århundrederne har forvansket tekstoverleveringen ved simple afskrivningsfejl (WD 3, 44). Derfor er man nødt til at kunne græsk. Erasmus kan også henvise til de pavelige dekretter, som anbefaler sprogstudier (WD 3, 44). Hvis man nemlig forlader sig på Hieronymus' oversættelse alene, hævder Erasmus, risikerer man at begå åbenlyse og pinlige fejl, som det er sket for selv de mest respekterede teologer, bla. Thomas af Aquino (uden at Erasmus på dette sted dog dokumenterer det nærmere). Og, understreger Erasmus, selvom man føler alderen trykke og tiden knap, er det aldrig for sent at gå i gang med at lære sig sprog. Han nævner i den forbindelse nogle gamle mænd på over fyrre år (!), som alle startede med græsk og hebraiskstudier - eller vendte tilbage til dem - i denne sene alder, f.eks. Cato, Augustin, R. Agricola - og Erasmus selv (WD 3, 46).

### **c. Almen viden**

Erasmus kan fuldt tilslutte sig Augustin, når denne i *De doctrina christiana* som supplement til sprogkundskaber fremhæver, at det er vigtigt at skaffe sig en vis almenviden for at få størst muligt udbytte af at læse de hellige tekster. Denne almenviden er (med Augustin) nyttige indsigter i dialektik, retorik, aritmetik, musik, astrologi og naturlære, især omhandlende de dyr, landskaber, træer, ædelstene, steder osv., som specielt nævnes i Bibelen. At være blevet undervist i disse ting, understreger Erasmus, betyder nemlig, at fortællingerne i Bibelen bliver mere levende, og at man kan se dem for sit indre blik.

Ligeledes er det nyttigt at kende til de folkeslag, apostlene skriver om. Jo mere man kender til deres oprindelse, skikke, kult, karakteregenskaber, som historiske bøger kan fortælle om, jo mere lys og liv falder der ind over fortællingerne (WD 3, 50). Også her er det nyttigt, fastslår Erasmus, at have gode ordbøger ved hånden og kende sproget, så man ikke læser firben, hvor der er skrevet et træ, eller fisk, hvor ordet i virkeligheden betyder ædelsten.

For - og det er en af Erasmus' pointer her: Ikke sjældent afhænger forståelsen af mysterierne af selve tingenes ejendommelighed (*rei proprietas*, WD 3, 50).



#### d. Det musiske

Som et fjerde område, der er værd at kende, peger Erasmus på det, man kunne benævne de musiske forudsætninger. Den teologiske student bør især sætte sig ind i grammatiske og retoriske regler for tekstudlægning og øve sig på fabler og lignelser. Erasmus nævner her især den allegoriske tolkningsmåde - at mestre disse redskaber vil udstyre den Bibellæsende med en bedre evne til at fælde kritiske domme (*ad iudicium*), hvad der inden for alle studieretninger har stor værdi (WD 3, 50). Også på dette punkt henviser Erasmus til, at Augustin anbefalede det samme (*ibidem*).

På den anden side kan Erasmus ikke blive træt af at advare mod at overdrive undervisningen i dialektikkens regler og forskrifter. Måske, siger han, vil en, der er særligt udlært i disse ting, gå ubesejret ud af en teologisk diskussion. Men disse teologers fortolkning af de hellige tekster går til gengæld død i kulde og livløshed.

Erasmus bruger et ikke specielt smigrende billede om disse "nyere" teologer (*neoterici*) (WD 3, 70. 152). Deres teologi er som urent vand, der løber i rendestenene, mens de gamle teologers teologi (*veteres theologi*) er som en gylden flodstrøm i sammenligning hermed. Hvad de sidste angår tænker han her på bl.a. Origenes, Basilius, Hieronymus (WD 3, 52). Dog kan Erasmus også udtrykke sig mere moderat om den skolastiske metode (WD 3, 54; WD 3, 490ff).

To af de profane videnskaber har Erasmus dog en særlig forkærlighed for, og det er digtekunsten (*poetica*) og retorikken (*rhethorica*). Dem anbefaler han direkte sin læser at bruge god tid på. Han henviser her til, at Jesus fortalte mange af sine fortællinger som lignelser, hvilket hører ind under den poetiske genre (WD 3, 54). Også Paulus benyttede sig af digteres udsagn (1. Kor. 15,33), ligesom allerede Augustin påviste retoriske figurer hos profeterne og i de paulinske breve. Og med tydelig antiskolastisk adresse spørger Erasmus tørt: Hvor finder man blandt de ovennævnte vendinger som "primære og sekundære intentioner", "restriktioner", "formaliteter", "quidditeter" m.fl. (WD 3, 54; jvf. WD 3, 162. 470).

Erasmus foretrækker klart disciplinerne *poetica* og *rhethorica* som hjælperedskaber i fortolkningskunsten, fordi han anser dem for at være mest beslægtet med den nytestamentlige genre, hvorimod han regner dialektikernes og sofisternes

metode for både inadækvat og væsensfremmed.<sup>193</sup> Erasmus omtaler i denne forbindelse sin kærlighed til Platon. Allerede i *Enchiridion* blev det klart, at Platons skelnen mellem det synlige og usynlige er en gennemgående rød tråd i den "kristne filosofi". På dette sted i *Methodus* nævner Erasmus Platon som en slags hjemmelsmand og forløber for den kristne filosofi (WD 3, 54). Og ser sig i den henseende på linie med Augustin, som i sine *Bekendelser* lykønskede sig selv med at være stødt på Platon, fordi dennes "dogmata" var tættere på Kristi lære (*propius accedant ad Christi doctrinam*, WD 3, 54) og derved lettede ham overgangen til kristendommen.

Erasmus hovedsynpunkt er her, at den teologiske studerende ikke bør "blive gammel" (*consenescere*) i de profane videnskaber, dvs. bør ikke blive hængende i dem. For overdrevne profane studier kan nemlig meget vel farve forståelsen af de bibelske tekster, ligesom et overdrevent ophold i stærk sol betyder, at den seende ser alt i et bestemt lys - rent bortset fra, at det er skadeligt for øjnene (WD 3, 56).

### e. Fortolkningsregler

Erasmus tager i de to sidste kapitler af *Ratio* mere overordnede hermeneutiske emner op til behandling, som f.eks. det bibelske sprogs mange varianter og tolkningsmuligheder, samt inddrager mere systematisk brugen af retoriske begreber. Det er dog ikke nogen systematisk hermeneutisk redegørelse for tolkningsregler og distinktioner i skolastisk forstand, vi præsenteres for (som f.eks. i Thomas af Aquinos *Summa Theologica* eller i Nikolas Lyras *Postillator*).<sup>194</sup>

Ligeledes er det betegnende, at den fire-foldige udlægningsmetode (*quadriga*) ikke tildeles nogen central betydning af Erasmus.<sup>195</sup>

Det er - som i *Enchiridion* - fortrinsvis de to patristiske fortolkningsregler, den historisk/grammatiske og den spirituelle, som Erasmus trækker på, dog er det også uomtvisteligt, at der hos *Ratios* forfatter er sket en klar forskydning fra en først og

<sup>193</sup> Jvf. også G. B. Winkler, op. cit., 66.

<sup>194</sup> Jvf. Obermann, *Forerunners of the Reformation*, op.cit., 286.

<sup>195</sup> F.eks. *Me*, 62; *Ratio*, 430; Thomas af Aquino stadfæster de fire betydninger, som er: a. den historisk el. bogstavelige (grammatiske) b. den spirituelle (allegoriske) c. den tropologiske ( moralske) d. den anagogiske el. analogiske, jvf. Obermann, op. cit., 285.

fremmest spirituel, allegorisk fortolkningsmetode i *Enchiridion* over mod en bredere focus også på den litterære, historiske Skriftudlægning i *Ratio* - uden at den allegoriske dermed er trængt i baggrunden.<sup>196</sup>

Betegnende for Erasmus på det hermeneutiske område er, at han ikke er ganske entydig eller konsekvent i sin terminologiske sprogbrug, og at han næppe har haft nogen speciel intention om at være det. For også her er han i tråd med, ikke skolastikerne, men oldkirkens fædre, først og fremmest sine væsentligste inspirationskilder på området, Origenes og Augustin.

Fædrene benyttede overvejende to hovedfortolkningsgreb, det historiske og det spirituelle, hvor den sidste i realiteten ofte var synonym med enten den tropologiske, allegoriske og anagogiske tolkningsmåde - men uden dog at de forskellige termer blev brugt med en begrebsmæssig indbyrdes klarhed.<sup>197</sup> Erasmus har været fortrolig med Augustins *De Doctrina Christiana*. Heri forsyner Augustin sin læser med en vigtig nøgle, hvormed han sættes istand til at vælge mellem en bogstavelig eller en allegorisk forståelse af teksten: Hvis teksten i sig selv fremmer kærlighed og tro hos sin læser, skal den læses bogstaveligt. Gør den det ikke, er der højst sandsynligt tale om en allegori. Med Augustins ord (i engelsk oversættelse): "Whatever there is in the Word of God that cannot, when taken literally, be referred either to purity of life or soundness of doctrine is to be classified as figurative".<sup>198</sup> Denne distinktion svarer godt til, hvad der også været en overordnet ledetråd i Erasmus læsning af Skriften.

Erasmus' troskab mod de to overordnede tolkningsgreb hos fædrene kan have bidraget til den nævnte, terminologiske uklarhed. Han kan således bruge "allegori" om tekstens skjulte, spirituelle mening, men også til at betegne, hvad der snarere burde kategoriseres som tropologisk. Det samme gælder, når han bruger allegori om det som sædvanligvis er en metafor. Dette sidste kan forklares med, at Erasmus - i øvrigt ligesom Origenes og andre fædre - ikke rubricerede den figurative betydning (figures) under den bogstavelige-historiske kategori.<sup>199</sup>

<sup>196</sup> John B. Payne, *Erasmus. His Theology of the Sacraments*, 1970, 50f. og Krüger, op. cit., 82.

<sup>197</sup> Payne, op. cit., 48.

<sup>198</sup> Fra Augustins *De Doctrina Christiana*, cit. hos Oberman, op. cit., 284 (m. henvisning).

<sup>199</sup> Payne, op. cit., 48f.

Denne indføring i Bibelsproget, som Erasmus giver sin unge læser her mod slutningen af *Ratio*, kunne man fristes til at omskrive med ordene: Før du for alvor går i gang med din læsning i Bibelen, skal du sørge for at kende noget til Bibelsprogets beskaffenhed, dets mange forståelsesmuligheder, særheder og faldgruber. Du skal dog også vide, at der vil være meget, du ikke forstår (spørgsmål som f.eks.: er Gud een og u-delt, hvordan er de to naturer forenet i Kristus, er ilden i Helvede den samme som på jorden, m.m.?, jvf. f.eks. WD 3, 470f). Disse og andre subtile spørgsmål tilkommer det ikke mennesker at få svar på, og megen af den skolastiske teologi ville blive overflødig, hvis man holdt sig det for øje, fastslår Erasmus. “Nobis satis est credere, tenere et adorare quod scriptum est.”<sup>200</sup>

Det vil føre for vidt i det følgende nærmere at gengive og kommentere Erasmus’ udførlige belæringer vedr. sprogets habitus, dvs. beskaffenhed, og de mange sprogtekniske og retoriske termer, han indvier sin læser i.

Det gælder således Erasmus’ redegørelser for lignelser (parabler) med eksempler fra evangelierne og Paulus’ breve, brugen af metaforer, allegorier - begribelige som gådefulde - profetiske talemåder, ordsprog og idiomatiske vendinger på græsk, latin og hebræisk, forekomsten af hyperboler, folkelige talemåder, ironi,<sup>201</sup> amphibologie (flertydighed), emfasisk brug af ord, m.m. Erasmus ser disse ord og sætningsfigurer som Skriftens iboende virkemidler til at fornøje, opildne og engagere, det er m.a.o. “effekter”, hvormed Kristi filosofi bedre indprenter sig tilhørernes og læsernes hjerter (jvf. WD 3, 358. 362. 370. 392.).

## **f. Allegorien**

Erasmus vier omtalen af allegorierne en særlig grundig udredning, eftersom “næsten hele Den hellige Skrift består af dem” (WD 3, 400). Og meget vil gå tabt ved læsningen

---

<sup>200</sup> WD 3, 472, nederst.

<sup>201</sup> F.eks. Jesu ord til farisæerne: “Jeg er ikke kommet for at kalde retfærdige, men syndere” (Mt. 9, 13) med Erasmus’ ledsagende kommentar: “han (Jesus) anser dem (farisæerne) overhovedet ikke for at være retfærdige, men bebrejder dem, at de tror, de er det”! (WD 3, 392).

af især Gammel Testamente, hvis læseren ikke er blevet grundigt informeret om denne fortolkningsmåde. En af de retningslinier Erasmus giver for brugen af den bogstavelige og den allegoriske læsemåde, er, når han om den første siger, at den skal følges, hvis teksten i sin bogstavelige forståelse ikke vækker anstød. Til gengæld skal læseren ty til den allegoriske fortolkning, når ordenes betydning, som det f.eks. ofte er tilfældet i Gammel Testamente, bliver åbenlyst usande, undertiden også latterlige og absurde, når de læses for pålydende (*si simpliciter accipiatur*, WD, 402). Så har den guddommelige visdom nemlig indrettet det sådan, at disse anstødssten skal lede læserens ånd fra den bogstavelige læsning ad hemmelige veje for til sidst at nå frem til det sted, hvor de skjulte rigdomme åbner sig for intellektet (*ubi panduntur opes reconditoris intellectus*, WD 3, 402).<sup>202</sup> Dog, føjer Erasmus til i samme åndedrag, man må heller ikke fjerne enhver historisk-bogstavelig tolkning fra Skriften.

Som oftest rummes begge betydningslag i en tekst. Erasmus giver et eksempel fra Deuteronomium, kapitel 25 vers 4: "Du må ikke binde munden til på en okse, der tærsker". Erasmus kommenterer stedet med ordene, at det med god grund af hebræerne er blevet forstået efter pålydende. Men Paulus viser også, at det samtidig kan have en åndelig, overført (allegorisk) betydning. Paulus gengiver nemlig dette sted fra Moseloven i 1. Korinterbrev. kap. 9, vers 9 og spørger: "Er det okserne, Gud tænker på? Siger han det ikke i det hele taget med tanke på os? Jo, med tanke på os er det skrevet, for den der pløjer, skal gøre det med håb, og den der tærsker, skal gøre det i håb om at få sin del".

Erasmus kan let anføre adskillige eksempler fra Gammel Testamente, hvor de ville forekomme absurde og meningsløse, hvis ikke læseren tog den allegoriske læsemåde i anvendelse. Det gælder f.eks. Genesis-beretningen om Guds plantning af livstræet i Eden: Hvor absurd, udbryder Erasmus, hvis man ifølge den historisk - bogstavelige betydning antog, at Gud plantede et synligt og håndgribeligt træ (*lignum visibile et palpabile*, WD 3, 404), eller at han gør sit skaberværk fra dag til dag og hviler ud på den 7. Fordi en sådan bogstavelig forståelse umiddelbart vil støde an, vil læseren hurtigt indse, understreger Erasmus, at der under disse ord må ligge en hemmelig

---

<sup>202</sup> Her forekommer det oplagt at tænke på Silenus-adagiet, jvf. ovenfor i kap. om Kristi filosofi.

mening skjult (*sub eo tectorio latere quiddam sensus abstrusioris*, WD 3, 404). Den samme læser vil derfor give sig til at udgrunde: hvad b e t y d e r livstræet, hvad betyder træet til kundskab om godt og ondt, hvad betyder det, at Gud hviler den 7. dag? (*ibidem*). Andre steder i Bibelen bør man til gengæld alene holde sig til den bogstavelige-historiske tilgang, f.eks. i budene: Du skal ære din far og din mor; du må ikke stjele osv., mens andre af Lovens bud kræver en allegorisk udlægning (WD 3, 408ff).

For Ny Testamentes vedkommende behøves den allegoriske tolkning, ifølge Erasmus, sjældnere (WD 3, 404). Men også her forekommer der tilfælde, som forbyder en bogstavelig forståelse, som ville være direkte livstruende, f.eks. Jesu ord om at rive det højre øje ud eller afhugge hånden, hvis de bliver anledning til forargelse (Mt. 5, 29f). Også andre steder tvinges læseren til at foretage en tolkning, som er "Helligånden værdig" (*sensus spiritu sancto dignus*, WD 3, 410).

Erasmus nævner også eksempler på, at kirkefædre visse steder i Ny Testamente har benyttet sig af en unødvendig og overdreven allegorisering.<sup>203</sup> Erasmus viser flere gange, at han er på vagt over for en sådan overdreven allegorisering. F.eks. retter han en udførlig kritik mod Ambrosius, hvis brug af den allegoriske udlægning han i bestemte sammenhænge kalder uden mådehold (*immodicus*). F.eks. anfører Ambrosius, at den kulde, Peter føler, da han sidder i ypperstepræstens gård ved bålet forud for sin fornægtelse af Jesus, ikke er fysisk kulde, men hjertets kulde (jvf. Lk. 22, 54). Og når Ambrosius tolker dette videre, ifølge Erasmus, sådan, at kulden er dér, hvor Jesus ikke erkendes (*non agnoscebatur*, WD 3, 412), hævder Erasmus, at det er en unødvendig allegorisering, fordi fortællingen i sig selv ikke mister i troværdighed ved at stå, som den er fortalt.

Et andet eksempel er Ambrosius' udspekulerede forsøg på at bortforklare Peters synd i forbindelse med hans fornægtelse af Jesus - angiveligt for at "redde" Peter fra denne skam. Når Peter sagde: Jeg kender ikke dette menneske, skulle betydningen, ifølge Ambrosius være, at Peter ikke fornægtede Gud, men mennesket, og at meningen fra

---

<sup>203</sup> WD 3, 412, ff;

Peters side følgelig var: Jeg kender ikke dette menneske, fordi jeg kender Gud! Erasmus henviser her til Hieronymus, som meget kontant på dette sted tager afstand fra Ambrosius' tolkning ved at sige, at hvis Peter ikke virkeligt havde fornægtet, så har Herren selv løjet, da han sagde: "I nat, før hanen gale, vil du fornægte mig tre gange" (Mt. 26, 30. 69f., WD 3, 416 ).

Erasmus viger heller ikke tilbage for at rette en - mildere - kritik mod Augustin, fordi denne i en prædiken over den samaritanske kvinde, der tages i ægteskabsbrud, foretager en allegoriserende udlægning af hendes mange mænd - en alt for "forceret" (coactius) udlægning, efter Erasmus' opfattelse. Ellers er Augustin en af dem, som vurderes højest af Erasmus for evnen til at afdække Skriftens hemmeligheder (f.eks. i *De doctrina Christiana*).

Disse og flere andre eksempler giver læseren nogle vink om, hvordan man skal forholde sig til teksterne i Skriften, og hvor den allegoriske udlægning er nødvendig, og hvor den ikke er. Erasmus viser således også, at en vigtig del af fortolkningskunsten består i at begrænse sin brug af allegoriseringer - og i øvrigt bruge sin sunde fornuft! Erasmus omtaler kun et eneste sted i denne sammenhæng den firefoldige skriftudlægningsmetode og definerer her de forskellige betydninger "lige efter bogen", men en større interesse endsige beundring for denne fremgangsmåde i fortolkningen er det, som allerede anført, svært at få øje på (jvf. WD 3, 430).

Man kan i tråd hermed sammenfatte Erasmus' syn på den rette fortolkning og de rette fortolkere i to udtalelser:

1. "Det er tilstrækkeligt, at vi anvender den allegoriske tolkning i Skriften der, hvor sagen kræver det; vi skal undgå at digte noget til" (WD 3, 422).
2. "I brugen af allegorier er Origenes stadig den mest begavede kunstner; mere ivrig end heldig er Ambrosius. Men bortset herfra, er de begge for lidt mådeholdne og mere uvillig stemte over for den historiske betydning end rimeligt er" (WD 3, 430).

#### **g. Locorum collatio**

Erasmus anbefaler sin unge teolog en arbejdsmetode, hvis han vil danne sig et overblik over et teologisk emne og gøre sig en mening herom. Metoden, som han beskriver både i *Methodus* (WD 3, 66ff.) og *Ratio* (WD 3, 452ff.), går ud på, at man udarbejder en liste over teologiske spørgsmål, evt. benytter en, der allerede er udarbejdet af en anden, f.eks. om tro, faste, om at udholde lidelse, om diakoni, om ceremonier, om studiet af Skriften, misundelse, kyskhed, fromhed m.v. Herefter noterer man løbende fra sin læsning - det kan være både af de hellige skrifter, af kirkefædre eller af de hedenske bøger - og ordner og samler henvisningerne og lægger dem efter emner i små kasser (nidulus)! Når du så er ude for, skriver Erasmus, at skulle danne dig en mening om eller et overblik over et emne, så har du på denne måde altid et slags "husgeråd" ved hånden. Herved kan du se, hvad der taler for, og hvad der taler imod en bestemt tolkning. Og derefter kan du samle dig om den opfattelse, der bedst svarer til strømpilen i Den hellige Skrift (WD 3, 452).

Denne metode regner Erasmus ikke mindst anbefalelsesværdig, fordi den giver mulighed for, at man kan forklare dunkle eller mystiske steder i Skriften ved at sammenligne med andre lignende steder i Skriften. Herved opnår man også den fordel, at Skriften opretholdes som autoritet (WD 3, 454). Erasmus henviser til, at både Origenes og Augustin benyttede sig af denne "fortræffelige fortolkningsmåde" (optima ratio ... interpretandi divinas litteras, WD 3, 454).

At der fra Erasmus' side ikke alene er tænkt på collatio-metoden som et udelukkende teknisk redskab i Bibelstudiet, men også som en opfordring til flittig Bibelstudium, viser det følgende udsagn af Erasmus om selve hensigten bag collatio-metoden. Til læseren og den vordende teolog og præst skriver han: "Hvorfor gør du ikke dit bryst til et bibliotek for Kristus, hvor du som fra et forråds-kammer kan hente nyt eller gammelt efter behov. Langt mere levende vil nemlig det, som udgår fra dit eget bryst, trænge ind i hjertet på dine tilhørere, end det, som stammer fra andres sammenskrabede blandingsfoder" (quae ex aliorum farragine subleguntur, WD 3, 68). At her tænkes på "dialektikernes" metode kan der vist ikke være tvivl om!

## **h. Kirkefædre**

Erasmus' enorme udgivelsesprojekt livet igennem af patristiske skrifter hører hjemme i denne sammenhæng. For formålet var også her som i alt, hvad Erasmus foretog sig i sit



teologiske arbejde at restaurere teologien og Skriften. "I have tried to call back theology, sunk too far in sophistical subtleties, to the sources and to ancient simplicity", skriver Erasmus (her i engelsk oversættelse) i et brev fra 1527.<sup>204</sup>

Kirkefædrene, næst efter Skriften selv, var her det vigtigste redskab. Deres autoritet lå for Erasmus i, at de befandt sig tæt på den "guddommelige kilde", og at de i deres forståelse af Skriften pegede på den kristendom, som Erasmus selv fandt var mest i overensstemmelse med evangeliernes. Derfor skulle kirkefædrenes skrifter gøres kendt i kristenheden. Allerede omkring 1500 havde Erasmus en udgave af Hieronymus' værker i tankerne. Først i 1516 udkommer den som begyndelsen på en stribe af fædreudgivelser i de følgende år. I et både oplysende og skarpt forord til udgaven fremhæver Erasmus sine grunde til udgivelsen (i engelsk oversættelse):

"We have undertaken this labor neither for the glory nor for the gain but only to serve by our industry the candidates of that ancient theology which I would judge alone to be theology if I did not fear so many hostile bands of critics. At least let me not hesitate to proclaim that this theology is far more conducive to Christian learning and a pious life than that which is now treated far and wide in the schools, crammed so full with Aristotelian principles, contaminated by such sophistical nonsense, not to say dreams, entangled so in the labyrinths of vain and petty questions that, if Jerome himself came back to life or Paul, he would find nothing there resembling theology."<sup>205</sup>

M.a.o. Hieronymus indfører, ifølge Erasmus, bedre end nogen anden i Kristi lære og den rette fromhed - og det sættes ikke mindst i relief af sammenligningen med teologien i Erasmus' samtid. Samme slående modstilling af kirkefædrene og den moderne teologi møder læseren i *Ratio seu methodus*, når Erasmus skal anbefale de rette vejledere i teologistudiet til den unge teologistuderende.<sup>206</sup> Så er det de gamle teologer (veteres theologi) som Origenes, Basilios, Chrysostomus, der fremhæves i modsætning til de yngre (recentiores), ligesom de første sammenlignes med en gylden flod, mens de sidste ligner små vandløb, som er blevet grumsede. Og det er hos de førstnævnte, du går rundt

<sup>204</sup> Citeret fra John C. Olin's essay: "Erasmus and the Church fathers", i: John C. Olin, *Six Essays on Erasmus*, 1979, 33ff.

<sup>205</sup> Fortale til *Hieronymi opera* (9 vols.; Basel 1516), II, fol. 2, citeret hos Olin, op. cit., 34.

<sup>206</sup> Olin om *Ratio seu methodus*: "Erasmus' key treatise on theological study", op. cit., 34.

og mættes som i den frugtbareste have, mens det er som at blive sønderrevet af tornebuske at færdes hos de sidstnævnte.<sup>207</sup>

Igennem hele *Ratio* inddrager Erasmus kirkefædrene som kommentatorer til spørgsmål af tekstmæssig, læremæssig og fortolkningsmæssig art,<sup>208</sup> og selvom han mener, at deres kommentarer tjener som vigtige hjælperedskaber til opklaring af Skriften, regner Erasmus dem dog ingenlunde for orakler. Mennesker var de og kunne derfor tage fejl. Derfor skal de udvælges og læses kritisk men samtidig respektfuldt: “Deinde ut hos ipsos cum iudicio delectuque legamus, etiamsi reverenter legi volo. Homines erant....”<sup>209</sup> Vi har tidligere konstateret Erasmus’ kritiske vurdering af f.eks. Ambrosius.

Et overblik over Erasmus udsendte udgaver af kirkefædre giver følgende liste:

1. 9 -bindsudgaven af Hieronymus’ Opera (1516)
2. En komplet udgave (10- bind) af Augustins’ Opera (1529)
3. Skrifter af Cyprian hos Froben i Basel (1520)
4. Salmekommentar af Arnobius d.Yngre (1522)
5. Skrifter af Hilarius af Poitier (1523)
6. Skrifter af Chrysostomus (1525, 1527 og 1530), delvis i latinsk oversættelse
7. Skrifter af Athanasius (1527) (på latin)
8. Editio princeps af Adversus haereses af Irenæus (1526)
9. 5-bindsudgaven af Ambrosius’ Opera (1529)
10. De opificio Dei af Lactantius (1529)
11. Prædikener af Gregor af Nyzianz (1531) (oversat til latin)
12. Skrifter af Basilios, på græsk (1532) (efterfulgt af Erasmus’ egne oversættelser af Basilios’ De Spiritu Sancto og De laudibus jejunii)
13. Opera omnia af Origenes (1536) (i latinsk oversættelse).<sup>210</sup>

<sup>207</sup> Jvf. WD 3, 160.

<sup>208</sup> F.eks. WD 3, 160. 392. 412. 430. 432. 440. 446. 460. 464 m. fl.

<sup>209</sup> WD 3, 464; Erasmus opstiller samme sted sin egen “top 10 liste” over sine foretrukne fædrekommentarer; på førstepladsen kommer de græske med Origenes i spidsen, fulgt af Basilios, Gregor af Nazianz, Athanasius, Kyrillos, Chrysostomus, derefter Hieronymus, Ambrosius, Hilarius og Augustin, jvf. også WD 3, 466.

<sup>210</sup> Opstillingen bygger på Olin, “Erasmus and the Church fathers”, op. cit., 35ff; jvf. også hos P. Walter, op. cit., 151.

Med sit kolossale udgivelsesarbejde af bibelske og patristiske tekster - alle ledsaget af indledninger, kommentarer, filologiske bemærkninger ("annotationes") og af *Parafraserne* til Ny Testamente leverer Erasmus i praksis beviset på, hvad der er det helt centrale i hans teologiske program, nemlig at give samtiden et redskab til at genopdage den himmelske filosofi i Skriften selv.

Erasmus understreger i indledningen af både *Methodus* og *Ratio*, at han ikke selv på nogen måde vil påstå at have fulgt vejen til det mål, han præsenterer for sine læsere. Men det skal ikke forhindre ham i - lige så lidt som søfolk der er vendt hjem efter forlis med deres skib - at fastholde målet og pege på farerne og uddele gode råd! Erasmus henviser i den forbindelse til linier fra Horats *Ars poetica*, som lyder:

"fungar vice cotis, acutum

reddere quae ferrum valet, exsors ipsa secandi."

(overs.: "jeg vil tjene som hvæssesten, der kan gøre kniven skarp, dog er (jeg) selv udelagtig i (uegnet til) at skære")<sup>211</sup>

På denne måde fremstår Horats ord om, at også den, der ikke selv kan digte, kan give nyttige råd om digtekunstens indre love, som Erasmus' personlige tilføjelse til sin egen udgivelse af Ny Testamente.

G. Winkler har udtrykt det meget rammende, tror jeg, når han omskriver Erasmus' mening med citatet af Horats således: "Ich besitze zwar nicht die philosophia Christiana, ich werde sie auch nie ganz verwirklichen, so wie ich auch nicht selber dichten kann, aber ich verstehe etwas davon, weiss um ihre innere Eigenart und kann verbindliche Grundsätze darstellen, gleichsam die Marschroute, um zu ihr zu gelangen. Die philosophia Christiana muss demnach jeder einzelne im Text des Neuen Testamentes für sich suchen, Hilfe für die rechte Interpretation, die adäquate Suche des

---

<sup>211</sup> Jvf. *Methodus*, op. cit., 38 og *Ratio*, op. cit., 120. Citatet fra *Ars poetica* (ca. 10 f. Kr.) er også anført hos G. B. Winkler, op. cit., 67.

verborgenen theologischen Sinnes soll jedoch in der methodischen Praefatio angeboten werden.”<sup>212</sup>

### III. 5 Kirken

Det er ikke tilfældigt, at man leder forgæves efter mere principielle overvejelser vedrørende kirkebegrebet og Kirken som institution i de skrifter, der hidtil har dannet grundlag for denne fremstilling. Nok møder man indimellem en mangfoldig kritik af Kirken og dens embedsværk, også klare udsagn om, hvad Kirken lider under, og hvordan forholdene burde være. Men Kirken som institution spiller ikke nogen rolle, når Erasmus f.eks. argumenterer for Kristi filosofi eller for dele af sin teologi, f.eks. Skriftens autoritet. Man kunne måske udtrykke Erasmus' opfattelse på denne måde, at Kristi filosofi ikke er til for Kirken, men Kirken er til for Kristi filosofi.

Kirken som institution, dvs. Pavekirken, havde ikke i sig selv Erasmus' teologiske interesse. Men Pavekirken var en realitet, hvis berettigelse han ikke problematiserede eller satte spørgsmålstegn ved. "Er hat die Kirche als solche in all ihren Erscheinungsformen akzeptiert" (C. Augustijn)<sup>213</sup>. Det, der optog ham, var kritikken af de bestående misforhold og Kirkens fornyelse og reform.

Hans udtalelse fra år 1526 om den eksisterende Kirke er velkendt, men bør blive citeret her, da den er meget betegnende. "Fero igitur hanc ecclesiam donec videro meliorem: et eadem me ferre cogitur, donec ipse fiam melior." (da.:Jeg vil derfor tåle denne kirke, indtil jeg ser en, der er bedre; og den vil være forpligtet til at tåle mig, indtil jeg selv er blevet et bedre menneske).<sup>214</sup>

---

<sup>212</sup> G. B. Winkler, op. cit., 67f.

<sup>213</sup> C. Augustijn, "Die Ekklesiologi des Erasmus", fra: *Erasmus. Der Humanist als Theologe und Kirchenreformer*, Leiden 1996, 74.

<sup>214</sup> C. Augustijn, "Die Ekklesiologi des Erasmus", op. cit., 78, hvor også henvises til *Hyperaspistes* I, LB, X, 1258A.Jvf. også WD 4, 248.

## Tre cirkler

Karakteristisk er det også, at for de passagers vedkommende, hvor Erasmus kommer nærmest en beskrivelse af kirken, tager han ikke udgangspunkt i Kirken som institution, men kirken som en del af corpus Christi (jvf. også corpus Christi - tanken i *Enchiridion*). Både i brevet til *P. Volz*, som er fortalen til *Enchiridion* af 1518, og i *Ratio*<sup>215</sup> tegnes et billede af kirken som det kristne samfund af døbte eller Guds folk. Med udgangspunkt i det politiske samfunds traditionelle hierarkiske system, inddeler han det kristne samfund i tre kredse. De tre cirkler er koncentriske og har således alle det samme midtpunkt nemlig Kristus.

Den første kreds, som er nærmest Kristus, består af præster, abbeder, biskopper, kardinaler og paver. De har en særlig plads, for de er trådt i hans sted (in vices Christi). Deres fornemste opgave er at holde sig til Kristus og følge Lammet, hvor det end går. De skal holde sig så fri som muligt af berøring med verdslige ting, herunder hang til nydelse, pengebegær, ærgerrighed. Jo mere af deres tid, de bruger på at fejre messe, studere, undervise, prædike eller bede, desto nærmere er de den "rene" filosofi. Deres opgave er at videregive Kristi lære til deres medmennesker.

Den anden kreds er de verdslige herskere. Deres opgaver er verdslige, men de tjener både samfundet og Kristus ved at beskytte den offentlige ro i samfundet og føre krige, hvis de er nødvendige. Den verdslige øvrigheds opgave er ikke at gøre borgerne gode, men mindre onde og at sørge for, at de, der er onde, gør staten mindre skade.<sup>216</sup>

Den tredje kreds er folket, som i samme grad som de to øvrige kredse, hører til corpus Christi.

For alle i kredsene gælder samme mål: at stræbe mod centrum, Kristus. Og alle har i kredsene et medansvar for, at det sker. Præster og biskopper og paver kan blive nødsaget til at bevæge sig i periferien af deres kreds for at fastholde dette mål, ifølge

<sup>215</sup> Brevet til *P. Volz*, WD 1, 20ff og *Ratio seu methodus*, WD 3, 194ff.

<sup>216</sup> WD 1, 24

Erasmus. Det kan være nødvendigt at bøje sig for fyrsters forordninger for derved at undgå det, der er værre. Erasmus kan i den forbindelse levere et mildt forsvar for biskoppers og pavers verdslige praksis, selvom de derved bevæger sig betænkeligt ud i randområdet af deres kreds. Det gælder f.eks., når de udsteder afladsbreve for at opmuntre de modløse eller fortvivlede, eller det kan være ved inddrivelse af skatter for at forsvare Kirkestaten mod Tyrkerne. Måske kan dette, hævder Erasmus, regnes for nødvendigt og nyttigt af hensyn til verdens realiteter, men ingen - understreger Erasmus - ville vist påstå, at disse gejstlige (paverne/ biskopperne), ved at handle således, bevæger sig i et område af kredsen, som er specielt tæt på den himmelske filosofi (*nemo tamen dixerit eos versari in eo, quod proprium est philosophiae caelestis*, WD 3, 198).

Kirken betragtes under denne synsvinkel ikke først og fremmest som den traditionelle frelsesanstalt, som uddeler nådemidlerne. Vi hører heller ikke i vore skrifter om, at Kirken rangerer over den verdslige øvrighed, fordi kirken har overdraget sine magtbeføjelser til statsmagten ("to-sværdsteorien").

Det klassiske sakramentale embedssyn på præstefunktionen som det nødvendige mellemlid mellem Gud og menigheden, leder man også forgæves efter. Dette er selvfølgelig ikke ensbetydende med, at Erasmus ikke respekterer disse sider af Kirkens selvforståelse og funktioner, men han har åbenbart ikke fundet det umagen værd at skrive om, hverken i *Enchiridion*, *P. Volz*-brevet, de tre *Praefationes* eller i *Ratio*.

Disse omtalte, ecclesiologiske, emner spiller i øvrigt heller ingen nævneværdig rolle i hans sidste større skrift om kirken, *De sarcienda ecclesiae concordia*, fra 1533. Med Erasmuseksperten, C. Augustijns ord: "Seine Sicht der Kirche hat sich jedoch offenbar nicht verändert; die Kirche als Institution wurde für ihn niemals wichtig. Es ist das Christentum, das seine Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt und somit Einheit, Harmonie und Frieden."<sup>217</sup>

---

<sup>217</sup> C. Augustijn, "Die Ekklesiologi des Erasmus", i: *Erasmus. Der Humanist*, op. cit., 92, jvf. også R. Stupperich, i: Indledningen til *De sarcienda ecclesiae concordia*, ASD 5-3, 1986, 247-255.

Der er således heller ikke givet nogen "kristelig rangorden" i samfundet med den kirkeforståelse, Erasmus her fremlægger. Alle har samme centrum, nemlig Kristus. De verdslige regenter står ikke "under" kirken, men de befinder sig umiddelbart *længere fra centrum*, fordi de i højere grad er beskæftiget med de verdslige opgaver.<sup>218</sup> Samtidig er der en mobilitet og mulig vækst *hen i mod* centrum, så den, der "før var fod, kan gå hen og blive øje". Og Kristus for sin del drager, som ilden, de søgende til sig, så at ingen er så langt væk, at de ikke kan kaldes tilbage.<sup>219</sup> Alle i kredsene har det samme overhoved, alle står personligt til ansvar for Kristus og tilegnelsen af Kristi filosofi. Det er dette åndelige, usynlige fællesskab imellem de tre kredse og Kristus, som udgør den egentlige kirke, og som er Erasmus' hovedanliggende, ikke den institutionelle, synlige kirke.

Med sit klare udgangspunkt i corpus Christi - tanken kan Erasmus derfor også adskillige gange gå i rette med den misforståelse, det efter hans mening er at identificere kirken, med institutionen, præsteskabet (sacerdotes) og gøre verden identisk med det kristne lægfolk (laici Christiani) - "som om dette ikke også hørte til kirken" (ecclesia). Ligesom han må protestere mod den opfattelse, som "nogle" gør gældende, at kirken, forstået som "corpus universum", er identisk med "den romerske pontifex" (Romanus pontifex), hvis afgørelser i tros- og moralspørgsmål hele verden skal følge.<sup>220</sup> Sandheden er, at teologer og munke kun udgør en yderst beskeden del af det kristne folk (minima quaequam portio sunt ad populum Christiani nominis).<sup>221</sup>

Erasmus kan sætte sin tankegang på spidsen, når han - til forskel fra en ydre institutionel kirkeforståelse - provokerende identificerer det (kristne) samfund og den egentlige kirke med hinanden: "Hvad andet er samfundet end et stort kloster?" (quid

---

<sup>218</sup> Erasmus åbner også mulighed for at befinde sig uden for alle tre kredse, hvis man f.eks. under fromheds maske misbruger Kristi lære til at skaffe sig verdslig fordele eller på anden måde er opfyldt af pengebegær, hævnthirst, misundelse, o. lign., jvf. brevet til *P. Volz*, WD I, 28, l. 4.

<sup>219</sup> Brevet til *P. Volz*, WD I, 30 øverst.

<sup>220</sup> *Ratio*, WD 3, 206

<sup>221</sup> *Paraclesis*, WD 3, 16.

aliud est civitas quam magnum monasterium?).<sup>222</sup> Kristus ville selv, at hans lære skulle blive udbredt til så mange som muligt, derfor er det ikke vores opgave at sætte grænser for bekendelsen til ham (ibidem).

Strømpilen i Erasmus' kirkeforståelse er ikke til at tage fejl af. Han forudsætter den givne institutionelle kirke. Men det er den egentlige kirke, som har hans virkelige bevågenhed, og det er samtidig den kirkeforståelse, der ligger i naturlig forlængelse af det usynlige fællesskab, "corpus Christi", som vi har set det i vore skrifter, bl.a. *Enchiridion*. Denne radikale tendens i Erasmus' kirkeforståelse i hans principielle teologiske tekster, hvormed han udvisker betydningen af den traditionelle distinktion i mellem kirken og verden, mellem præsteskab og lægfolk er tæt på at overflødiggøre Kirken som en synlig institutionel frelsesanstalt til fordel for et kirkesyn, der alene omfatter alle kristne. "In dieser Vorstellung, die das Wesen der Kirche weniger von der statischen, autoritären Organisation als von der dynamischen Heilsidee her begreift, steckt viel von dem alten und ewig neuen Laien-element".<sup>223</sup>

Denne fremhævelse af det egentlige, usynlige fællesskab i Kristus som det egentligt kirkekonstituerende og ikke den synlige, institutionelle Kirke, er i samklang med den paulinske skelnen mellem "ånd" og "kød", ligesom det er i god overensstemmelse med, at Kristi filosofi i samme grad er for alle. Dog vil det være en misforståelse at mene, at dette kirkebegreb ikke efter Erasmus' mening skal få en synlig skikkelse. For konsekvensen af realiseringen af Kristi filosofi ud "i alle led" vil selvsagt tage sig synlige konsekvenser, i form af mindre grådighed, fornyelse og reformer af Kirkens liv, fred og enighed, "consensus populi christiani".

---

<sup>222</sup> Brevet til P. Volz, WD 1, 48.

<sup>223</sup> Citat fra Hans Treinen, *Studien zur Idee der Gemeinschaft bei Erasmus von Rotterdam und zu ihrer Stellung in der Entwicklung des humanistischen Universalismus*, Fontaine 1955, citeret hos C. Augustijn, "Die Ekklesiologi des Erasmus", i: *Erasmus: Der Humanist*, op. cit., 79, note 24.



En sådan betragtningsmåde som Erasmus' får derfor også betydning for, hvad han ser som den synlige kirkeinstitutioners vigtigste opgave. Og her kan Kirkens ledere ikke løbe fra, at de som vicarii Christi har fået uddelegeret et større ansvar for at bringe Kristi lære ud i samfundets øvrige kredse. Dette afspejler sig i den vigtige rolle, som Erasmus tillægger de kirkelige embeder.

## **Paveembedet**

Erasmus betoner gang på gang, at pavens vigtigste opgave er at være hyrde og at være Kristi filosofis første lærer. Både i brevet til *Paul Volz* og i *Ratio* gøres dette syn gældende. Et vigtigt belæg for dette synspunkt finder Erasmus i Skriften, i Johannesevangeliet, i samtalen mellem Jesus og Peter, kapitel 21 vers 15ff. Jesus spørger Peter tre gange, om han elsker ham. Og får hver gang Peters ja. Og efter hvert af Peters bekræftende svar, lyder ordene af Jesus: "Vogt mine lam!" "Vær hyrde for mine får!" "Vogt mine får!"

Erasmus læser den pointe ind i Jesu svar, at Peters primære opgave er at være hyrde. Kristus er selv den øverste hyrde (summus pastor), i.e. hovedet af corpus Christi. Peter får i samtalen til opgave at vogte den hjord, som Kristus er død for. Denne hjord tilhører også Kristus efter hans død. Peter skal derfor ikke betragte hjorden som sin ejendom, men som en betroet hjord under Kristi fravær, og på den betingelse, at han elsker Kristus heftigt (vehementer) og ikke ærer nogen anden end ham. Der blev nemlig ikke sagt, understreger Erasmus: "Regér!" eller "Undertving dig fårene!", men: "Vogt dem!" Der blev heller ikke sagt: "dine får", men "mine".

Og Erasmus understreger yderligere Kristi (og sin egen!) pointe, når det siges: "En fremmed hjord er du hyrde for, ikke herre! Se til, at du optæller de dig betroede får i god tro og tilbagegiver dem til den øverste hyrde" (WD 3, 182).

Denne først og fremmest pastorale udlægning af paveembedet harmonerer godt med Erasmus' kommentar i denne sammenhæng, når han fortolker det klassiske sted for pavens ophøjede status uden at omtale paveembedets primat de jure (Mt. 16, 18f: "Og jeg siger dig, at du er Peter, og på den klippe vil jeg bygge min kirke, ... Jeg vil give dig nøglerne til Himmeriget"). I stedet henviser Erasmus til en verserende tolkning i

samtiden,<sup>224</sup> hvor Jesu ord ikke er møntet på specielt Peter personligt, men på Peter som repræsentant for det kristne folk som helhed (*universum populi Christiani corpus*, WD 3, 182). Peters bekendelse er den kristne kirkes bekendelse til Kristus. I sin parafrase af dette sted, undrer Erasmus sig over, at nogen ser disse udsagn i Mattæusevangeliet (Mt. 16, 18f) møntet alene på den romerske pave!<sup>225</sup>

Spørgsmålet, om hvorvidt Erasmus kunne tilslutte sig synspunktet om paveembedets primat *de jure divino*, er der ikke enighed om i forskningen. Nyere undersøgelser har dog peget på, at Erasmus i sit kirkesyn har stået i gæld til kirkefaderen Cyprians *De Ecclesiae Unitas*, hvor Cyprian bla. understreger Peters ligestilling med de øvrige apostle, både m.h.t. ære og m.h.t. særlig magtbeføjelse.<sup>226</sup> Til gengæld synes der at være enighed om, at Erasmus ikke delte den thomistiske opfattelse af pavens ufejlbarhed.<sup>227</sup>

I samme retning peger Willi Hentzes centrale undersøgelse af kirkesynet hos Erasmus<sup>228</sup>, hvori det understreges, at Erasmus ikke anser pavedømmet for indstiftet af Kristus, men at det er blevet dannet senere ved biskoppers overenskomst for at forhindre splid og skismaer, og at paven ganske vist er øverste lærer i trosspørgsmål, men at kun Kristus er ufejlbar. Den autoritet, der således tilkommer paven adskiller sig, ifølge Erasmus, ikke i væsentlighed fra biskoppernes.<sup>229</sup>

<sup>224</sup> WD 3, 183, note 83, hvor der peges på reformatorenes udlægning af stedet;

<sup>225</sup> Jvf. Willi Hentze, *Kirche und kirchliche Einheit bei Desiderius Erasmus von Rotterdam*, Paderborn, 1974, 120; W. Hentze gør opmærksom på, at Erasmus med sine udlægninger af Mt. 16, 18 og Johs. 21, 15-17 blev beskyldt af Jakob Stunica for at dele Luthers og Wyclifs synspunkter, Hentze, *Kirche*, op. cit., 121.

<sup>226</sup> R. J. Schoeck, *Erasmus of Europe II*, 1993, 90, hvor der også henvises til anden forskningslitteratur.

<sup>227</sup> R. Stupperich, "Erasmus und die kirchlichen Autoritäten," i: *Festgabe für Hubert Jedin zum 75. Geburtstag*, hrsg. v. W. Brandmüller, 1965, 346-364 (348); J.K. McConica, "Erasmus and the grammar of consent", i: *Scrinium Erasmianum I-II*, Leiden, 1969, 87ff; jvf. også Allen, Ep. 1218, 35. Modsat Harry J. McSorley, som i "Erasmus and the Primacy of the Roman Pontiff" hævder, at læren om det pavelige primat for Erasmus er "unaufgebarer Bestandteil des christlichen Glaubens" (ARG 65, 1974, 54).

<sup>228</sup> Willi Hentze, *Kirche und kirchliche Einheit bei Desiderius Erasmus von Rotterdam, Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien*, Band 34, Paderborn 1974.

<sup>229</sup> Hentze, op. cit., 125.

Denne opfattelse af Erasmus' syn på paveembedet bekræftes også flere steder i *Ratio*. Således ytrer Erasmus stor skepsis over for dem, der hylder opfattelsen af pavens ufejlbarhed. En sådan opfattelse ville ikke engang paven, ifølge Erasmus, selv gøre krav på. De, der hylder en sådan tanke, fortsætter Erasmus, gør det kun så længe, paven ikke træder på deres indtægter og ærgerrighed. Så vil de samme gejstlige nemlig ikke prise denne højhellige teori, men i stedet for begynde at tale varmt for koncilstanken! (WD 3, 208). Erasmus giver samme sted udtryk for, at han ikke misunder pavens stilling. Havde han dog blot været ufejlbar i de sager der angår fromhed! Og således også været virkeligt i stand til at befri folk fra skærsildens straffe (ibidem).

Desværre betyder pavernes menneskelighed, at de bevæger sig meget langt væk fra det, der var deres fornemste opgave, ifølge Erasmus, nemlig at være hyrde.

Erasmus lægger ikke fingrene imellem i sin kritik af pavernes magtmisbrug, tyranni og ekstravagance, som han da også selv har været vidne til under sine besøg i Italien.<sup>230</sup> Et af de steder, hvor Erasmus mest gennemført udfolder sin kritik af tidens paver er i *Moriae Encomium* (1511), hvor Erasmus udstiller pavers magt- og pengebegær fremfor et liv i apostolsk fattigdom. Et fromt ønske giver Erasmus udtryk for, når han godt kunne tænke sig, at Den hellige Ånd ville indgive paver (og fyrster) noget mere forstand, så de kunne viderebringe folket sand fromhed, i stedet for at fremstå som eksempler på sygelig selvhævdelse og griskhed (WD 3, 272). Erasmus er af den overbevisning, at kirkens foresatte, præster, biskopper og paver har et stort ansvar for, at kristenheden bliver reformeret. Kun ved at de selv går i spidsen, vil de kunne få andre med. Derfor kan Erasmus også opfordre Kirkens ledere til at lytte til Kristus: "Hør det guddommelige ord, men hør det helt" (Audi sermonem divinum, sed totum audi, WD 3, 436)!

Det er ikke nok, at du som pave glæder dig over at blive kaldt Kristi stedfortræder, men - spørger Erasmus - husker du også på Kristi eksempel, Kristi død, og at den, der følger ham efter med titel og hverv, også skal følge ham i indstilling og ånd? (ibidem). Du har

---

<sup>230</sup> R. Stupperich: "Der triumphale Einzug des Papstes (i.e. Julius II.) in die unterworfenen Stadt Bologna hatte Erasmus einen Schock versetzt.", i: "Erasmus und die kirchlichen Autoritäten", op. cit., 350.

fået en placering ganske nær ved Kristus, så skal du stå ham allermest nær i personlig livsførelse og hellighed (WD 3, 438).

Som det vil være fremgået, begrundet Erasmus ikke pavens autoritet med de klassisk anvendte nytestamentlige belæg (Mt. 16, 16-18 og Johs. 21, 15-19). Paveinstitutionen er en human institution, som er blevet til i historiens løb. Pavens autoritet er således ”de iure humano”, ikke ”de iure divino”. Erasmus ser altså paveembedet under en mere pragmatisk synsvinkel. Af hensyn til enigheden i kristenheden var en øverste leder nødvendig. Paver kan i deres domme og meninger tage fejl. Dette betød selvsagt ikke, at Erasmus ville paveinstitutionen til livs. Men det var først og fremmest som Kristi sande repræsentant, at han skulle udøve sin magt ”blended with goodness and wisdom to have efficacy”.<sup>231</sup>

Pavens hyrdeforpligtelse så Erasmus som det vigtigste i hans embedsførelse.

### **Bispe- og præsteembedet**

Også biskoppen betragter Erasmus først og fremmest som hyrde. Et sted, som Erasmus henviser til, er 1. Pet. 5, hvor det om de ældste hedder: ”Vær hyrder for Guds hjord”. Erasmus kommer i sine betragtninger over den kristne fromhed også i sine skrifter ind på forskellige sider af bispe- og præsteembedet. De, som påtager sig at prædike Kristus, skal holde sig hans eksempel for øje, bekæmpe deres jordiske lidenskaber (affekter), og være ordentligt uddannet (jvf. også *Methodus*). De skal i alt hvad de gør, have den himmelske filosofi for øje (WD 3, 350). Heller ikke ved omtalen af bispeembedet hefter Erasmus sig ved den klassiske katolske fortolkning i Mattæusevangeliet (Mt. 16, 18f.), som gør Roms biskop til apostlen Peters efterfølger. Snarere tværtimod, forekommer det.

For også dette sted bruger Erasmus som anledning til at indskærpe igen, at det ikke er nok blot at høre Guds ord, men man skal høre det fuldt ud. Hvis ikke man hører Kristi ord helt og fuldt, snyder man på vægten.“ Du er biskop, og glæder dig over, hvad Kristus sagde til Peter: ”Jeg vil give dig nøglerne til Himmeriget.” Men husk på, fortsætter Erasmus, hvad Kristus også sagde, da Peter ville holde ham væk fra korsets

---

<sup>231</sup> John B. Payne, *Erasmus*, 1970. op. cit., 30.

vej: "Vig bag mig Satan, for du vil ikke, hvad Gud vil, men hvad mennesker vil" (Mk. 8,33). Og han sagde: "Følg mig!" (jvf. WD 3, 436).

Den apostolske successionstanke som begrundelse for præsteembedets særlige fundering og betydning glimrer også ved sit fravær i rækken af skrifter, som ligger til grund for denne fremstilling. Det gælder altså såvel for pave-, biske- og præsteembedet, at deres væsentligste profil, foruden selvsagt at udføre deres embedsforpligtelser, er at være hyrde for hjorden, ifølge Erasmus.

## Koncilier

Den apostolske extra-kanoniske tradition forstået som bærer af kristne åbenbaringssandheder ved siden af Skriften spiller en særdeles tilbagetrukket rolle for ikke at sige er så godt som fraværende i nærværende skrifter af Erasmus.<sup>232</sup> Ganske vist mener den amerikanske Erasmus-forsker John B. Payne, at Erasmus i opfattelsen af traditionsspørgsmålet står på linie med P. d'Ailly, J. Gerson, W. Occam og G. Biel, som alle anerkender traditionens to kilder, åbenbaringen i Skriften og uden for Skriften, men de sidstnævnte åbenbaringssandheder er svære at få øje på i de nærværende teologiske skrifter af Erasmus. Der er næppe heller tvivl om, at Erasmus overordnet set først og fremmest foretrækker dogmatiske læreudsagn, som har deres grund i Skriften. Dette gælder også de almindelige kirkelige konciliers vedtagelser. Således også J. B. Payne: "What was defined by the Church in councils out of Holy Writ he held with the greatest assurance, but other dogmas not contained in Scripture he also received with obedience if they were accepted by the whole Christian Church - even if he could not understand what was prescribed."<sup>233</sup>

<sup>232</sup> Jvf. også R. Stupperichs mere generelle udsagn: Erasmus beskæftiger sig meget lidt med koncilstanken som sådan, i: "Erasmus und die kirchlichen", op. cit., 348. Den extra-kanoniske tradition er her forstået som den apostolske overlevering, der ikke er nedfældet i Skriften, men som har - i sin egenskab af åbenbaringskilde - samme normative betydning som Skriften. Denne tradition kan i princippet tilføres nye åbenbaringssandheder gennem Kirkens koncilsvedtagelser.

<sup>233</sup> Payne, *Erasmus*, 1970, op. cit., 24f. Payne anfører dog også, at Erasmus "did not hesitate to raise a doubt about certain dogmas recently defined which were not grounded in Scripture" (f.eks. transsubstantiationslæren), jvf. Payne, op. cit., 25, jvf. også note 90.

Ikke desto mindre er Erasmus skeptisk og tvivlende over for nyere dogmer, som ikke var begrundet i Skriften, f.eks. transsubstantiationslæren, som han aldrig synes at have accepteret, og dogmet om Maria's ubesmittede undfangelse, som blev bekræftet på konciliet i Basel i 1439, og som han var uvillig til at godtage (i øvrigt ligesom bla. Bonaventura og Thomas).<sup>234</sup>

Kun et enkelt sted i de nærværende skrifter kommer Erasmus mere principielt ind på de almindelige konciliers status. Det sker i *Ratio*, hvor han omtaler en slags kristen "rangorden" i spørgsmålet om forbilleder og autoritet. Umiddelbart ved siden af Skriften nævner Erasmus en overlevering, som er gået fra hånd til hånd tilbage til apostlene selv eller deres umiddelbare efterfølgere. Hertil regner Erasmus udtrykkeligt den Nikænske trosbekendelse, som kaldes 'apostolsk', fordi den i sin knappe klarhed vidner om apostlenes prædiken (WD 3, 222). Her er m.a.o. et eksempel på, at konciliers vedtagelser rangerer ved siden af Skriften, når de bekræfter og vedtager essentielle troslærdomme, der bygger på den apostolske lære.<sup>235</sup>

I en brevveksling med Konrad Pellikan fra 1525<sup>236</sup>, spørger denne Erasmus om, hvori konciliernes autoritet efter hans mening består. Erasmus svarer, at deres autoritet består i, at deres konsensus gennem århundreder er blevet stadfæstet af alle kirker og nationer. Kirkens enighed både ned igennem tiderne og i hans egen tid betyder meget for Erasmus. At han lægger større vægt på de oldkirkelige koncilier end på de nyere, hersker der imidlertid heller ingen tvivl om.<sup>237</sup>

Konkluderende kan siges, at Erasmus viser to slags holdninger til kirkelige dogmer vedtaget på koncilier. Den ene er negativ, den anden positiv. Erasmus er skeptisk og kritisk over for troslærdomme, som ikke er klart indeholdt i Skriften og Apostlenes trosbekendelse(r). Ikke desto mindre accepterer han også dogmer, som er uden sådanne belæg, pga. hensynet til Kirkens enhed og hengivenhed for traditionen.<sup>238</sup>

<sup>234</sup> Jvf. også Payne, *Erasmus*, op. cit., 25.

<sup>235</sup> Jvf. også R. Stupperich, i: "Erasmus und die kirchlichen Autoritäten", op. cit., 357.

<sup>236</sup> Allen, Ep. 1637.

<sup>237</sup> Stupperich, i: "Erasmus und die kirchliche Autoritäten" op. cit., 357, 364; J.K. McConica, op. cit., 88f.

<sup>238</sup> Jvf. Payne, *Erasmus*, 1970, op. cit., 27.

Der er dog næppe heller tvivl om, at i takt med at fronterne mellem den romerske kirke og reformatorerne bliver mere og mere uforsonlige - og freden mellem parterne ikke er i udsigt - vender Erasmus sig stærkere til den kirkelige tradition og autoritet.

1527 skriver han et brev, som i særlig grad understreger dette synspunkt (i tysk overs.: “Wieviel bei den anderen die Autorität der Kirche gilt, weiss ich nicht. Bei mir gilt sie jedenfalls so viel, dass ich sogar wie die Arianer und Pelagianer denken könnte, wenn die Kirche ihre Lehre gebilligt hätte. Mir genügen freilich die Worte Christi, aber man darf sich nicht darüber wundern, wenn ich der Kirche als ihrer Deuterin folge; auf ihre Autorität hin glaube ich den im Kanon befindlichen Schriften. Vielleicht besitzen andere mehr Geist oder Kraft als ich; ich fühle mich nirgends sicherer, als bei bestimmten Entscheidungen der Kirche - der Überlegungen und Beweisführungen ist kein Ende.”<sup>239</sup>

### **Sammenfatning:**

Jeg vil sammenfatte min opfattelse af Erasmus' kirkeforståelse på baggrund af det foreliggende udvalg af skrifter på følgende måde:

Selvom der ikke explicit i Kristi filosofi-kategorien er indeholdt en egentlig udarbejdet ekklesiologi, men altså heller ikke er peget på nogen alternativ kirke til den officielle, så kan man gå ud fra, at det først og fremmest i de foreliggende skrifter har været Erasmus' sigte at pege på den bestående kirke, der ville vinde i fornyet styrke ved at blive reformeret på de indre linier. Dette mål ville bedst kunne indfries ved, at der blev undervist i og taget ved lære af Kristi filosofi på alle Kirkens niveauer. Kirkens primære opgave er således at tjene Kristi filosofi. Den synlige, institutionelle kirke var og er aldrig det egentlige mål, uanset hvor meget Erasmus giver udtryk for sin trofasthed imod den. Men den bestående kirke skal forberede og lede frem til den usynlige sande Guds kirke eller Gud selv.<sup>240</sup>

---

<sup>239</sup> Brev-citatet er fra C. Augustijn, "Die Ekklesiologie des Erasmus", i: *Erasmus. Der Humanist*, op. cit., 91f.

<sup>240</sup> C. Trinkaus rammer, efter min mening meget præcist Erasmus' anliggende: Erasmus var "the leader of a reform movement within the church, ... that aimed no institutional changes but sought a spiritualization and purification of the entire community of believers from the pope on

### III. 6 Vera pietas

Når Erasmus skal beskrive fromhedslivet, som er impliceret i Kristi filosofi, er han ofte meget konkret. Men samtidig giver det ham også anledning til at komme med almene teologiske refleksioner, som er med til at danne billedet af Erasmus' teologi.

Fortrinsvis i den sidste tredie del af *Ratio* (WD 3, 268-356) forsyner Erasmus sin læser med sådanne overvejelser vedrørende den kristne fromhedspraksis.

Udgangspunktet for hans overvejelser er den kristnes egen eksistens. Denne befinder sig som tidligere beskrevet i en kampzone, som tog sin begyndelse i dåben. Erasmus overvejer ikke, om denne kamp er berettiget eller ej, realistisk eller det modsatte. Kampen mod affekterne (se nedenfor) må ganske enkelt føres, hvis det skal tages alvorligt, at al Kristi lære drejer sig om, at den enkelte kristne fører et fromt og helligt liv (*Quoniam autem huc tendit universa Christi doctrina, ut ipsi pie sancteque vitam traducamus*, WD 3, 294).

Teologiske spørgsmål som frelse, gerningsretfærdighed, tro og gerninger, det nye liv, kærlighed, fred bliver af Erasmus inddraget som noget selvfølgeligt. At blive oplyst om disse spørgsmål hører med som en del af den kristnes udrustning. Det vil fremgå, at Erasmus i høj grad henter sine argumenter i Paulus' breve foruden Kristi eget eksempel. Et første afsnit drejer sig om det, Erasmus sammenfatter under begrebet affekter. Der er først dem, som Kristus har anvist den kristne at forsage: de jordiske "cupiditas" eller "affectus", som kulminerer i "fiducia nostri" (WD 3, 278).

Det andet hovedafsnit drejer sig om det nye liv, der centrerer sig omkring "fides et caritas" eller blot "fiducia dei" (WD, 296). Indimellem stiller han skarpt på Guds retfærdighed contra menneskets gerningsretfærdighed. Ikke mindst dette emne giver Erasmus en udførlig behandling.

---

down, through the ranks of the clergy and among the simplest of lay Christians" (i: CWE, 76, (1999, Introd. til *Controversies: De libero arbitrio. Hyperaspistes I*, xxi); jvf. også W. Hentze: "Das Mysterium der Kirche und die lebensspendende Gegenwart Christi und seines Geistes ist ihm (i.e. Erasmus) das Erste und Entscheidende" (Hentze, op. cit., 215).



Med denne kompositoriske rækkefølge er der selvsagt ikke tale om, at den kristne først skal bekæmpe affekterne og *siden* hellige sig det nye liv. Kristi ord om forsagelse og det nye liv lyder samtidigt. Derfor er den sande fromhed en eksistens, der både på samme tid bekæmper affekterne og følger det nye livs anvisninger. Erasmus gør det allerede fra starten klart, at himmelsk filosofi og jordiske begær er uforenelige (*Ratio*, 268, l. 21).

Erasmus redegør i den forbindelse for en række “affectus”, som Kristus selv med så stor flid søger at fordrive hos sine egne (omnes quanto studio suorum animis exemerit, WD 3, 268).

De affekter, som Erasmus anfører, følger nedenfor i oversigtens form:<sup>241</sup>

Den første er *trangen til nydelse* (luxus et voluptatum affectus); ex.: lignelsen om den rige mand og Lazarus (Lk. 16, 19ff).

Den anden er *trangen til rigdom* (divitiarum studium); ex.: lignelsen om den rige bonde (Lk. 12, 13ff).

Den tredje er *bundethed til familie og slægt* (parentum et cognationis affectus); ex.: Jesu ord om sine sande slægtninge (Mk. 3, 31f).

Den fjerde er *æresyge og ærgerrighed* (honoris studium et ambitionis morbus); ex.: Jesu tilrettevisning af Zebedæussønnerne og de øvrige disciple (Mt. 20, 20ff).

Den femte er *stolthed* (superbia); som et eksempel på en holdning, der er modsat stolthed, peger Erasmus på Jesu fodvaskning af disciplene (Joh. 13, 1ff). Og han følger til, at ingen lære er virkningsfuldere end Jesu eget liv (WD 3, 274).

Den sjette er *hævdelse af afstamning* (stemma); ex.: Johannes Døber afviser jødernes fortrin; Erasmus understreger her, vendt mod jøderne, at ikke en kristens stamtavle, men hans handlinger afgør den kristnes adel (nobilitas) (Mt. 3,9 f).

Den syvende er *raseriets onde* (saevitiae malum); ex.: lignelsen om den gældbundne tjener; Jesus opfordrer i stedet for til at vende vreden til mildhed (clementia), tilgivelse (ignoscere) og venlighed/gæstfrihed (mansuetudo) (Mt. 18, 21ff).

---

<sup>241</sup> Jvf. WD 3, 268-290.

Den ottende og niende er *menneskefrygt* (pudoris humani) og *frygten for den grusomme martyrdød* (extremus affectus), som begge er af mindre interesse i vores sammenhæng.

### **Fiducia nostri.**

Som en slags kulmination i rækken af affekter peger Erasmus på *selvretfærdighed*, “fiducia nostri”, i.e. gerningsretfærdighed. Erasmus tager denne “affektus” under særlig udførlig behandling. Det skyldes, at han i denne holdning øjner den totale tilsidesættelse af det kristne budskab (non tolerat hunc in suis Christus, WD 3, 278, l. 4). Enhver tanke om fortjeneste, løn, eller gerningsretfærdighed i menneskets forhold til Gud er stik imod det kristne budskabs væsen. Derfor bruger Erasmus også en usædvanligt nedsættende metafor om denne holdning: al selvros, al menneskelig retfærdighed over for Guds ansigt er ikke andet end et blodbefængt tøjstykke fra en lastefuld kvinde (quam pannus mulieris menstruo profluvio pollutae, WD 3, 278; jvf. Es. 64, 5).

Et andet sted fremhæver han, at også Paulus af al magt søgte at uddrive denne holdning af sine medkristnes hjerter (WD 3, 288). Derfor gennemfører Erasmus også i denne sammenhæng konsekvent sondringen mellem “fiducia nostri” og “fiducia dei” eller mellem “iustitia hominum” og “iustitia dei” (WD 3, 284). Denne modstilling tjener til at understrege, at et menneskes frelse er helt igennem Guds værk, ikke menneskets fortjeneste. Erasmus’ synspunkt kan udtrykkes meget kort: Erasmus “sieht Heil als fiducia dei und Unheil als fiducia nostri” (G. Winkler).

Det er derfor med god grund, at man også på dette sted kan tale om Erasmus’ nådelære. Denne nådelære finder Erasmus i særlig grad udtrykt i Romerbrevets tredje kapitel: “Der er ingen forskel; for alle har syndet og har mistet herligheden fra Gud, og ufortjent gøres de retfærdige ved Guds nåde, gennem forløsningen, som er i Kristus Jesus” (Rom. 3, 23, jvf. WD 3, 284f).

I lyset af dette temas centrale betydning i Erasmus’ teologi og i den teologiske debat på reformationstiden i det hele taget, vil vi her følge Erasmus’ argumentationsgang nøjere.

*F i d u c i a s u i* - holdningen beskriver Erasmus i *Ratio* først og fremmest på to fronter:

- a. i den ydre religionsform, dvs. i Kirkens og klosterordnernes mange forordninger vedrørende kultiske bestemmelser, valfarter, aflad m.m. og den aristotelisk-skolastiske teologi, kort sagt fromhedslivets verdsliggørelse.
- b. den jødiske religion. Med jødernes dominerende focus på Moseloven og dens mange påbud og ritualer - er den jødiske religion i Erasmus' øjne en religionsform, som er i direkte modsætning til kristendommen. Derfor er jøderne også, ifølge Erasmus, blinde og uimodtagelige for evangeliet og Kristi filosofi.

Selvom Erasmus i *Ratio* i nogen grad selv lukker vinden ud af sine angreb på jøderne, ved at gøre dem til et billede på *enhver* tids farisæere, herunder altså også de kristne (nulli aetati desunt sui Pharisaei, WD 3, 246), så lykkes det ham at få sagt mange ubehageligheder om jøderne. Det afsnit i *Ratio*, hvor Erasmus tager jøderne og deres religion under behandling, har ligefrem fået betegnelsen "Jødekapitlet".<sup>242</sup> Her skal nævnes nogle eksempler:

Jøderne kaldes et højst svingefuldt folk (genus calumniosissimum). Jøderne forfulgte Kristus pga. deres vantro (incredulitas) og ufølsomhed (durities). De slog profeterne ihjel og troede ikke Johannes Døber, fordi de var "forblændet af misundelse, hovmod og begærlighed" (invidia, superbia et avaritia excaecati). De beskyldes for pengegriskhed ("avare Iudaeae"). De er ude af stand til at se, at ikke afstamning, men livet og troen er blevet lovet Himmeriget. De praler om deres gode gerninger (Judaeus sua benefacta commemorat). Jøderne er døve og blinde for Jesu mange appellerende lignelser. De omvender sig ikke, når Jesus fremhæver den angrende tolder frem for den "stolte retfærdige" (Lk. 18, 9). Og det er en samaritan, der gør godt mod den overfaldne, men

---

<sup>242</sup> Dette "jødekapitel" (*Ratio*, WD 3, 236-246) - således benævnt af G. Winkler, op. cit., 163 - rummer en kraftig undertone af samtidens udbredte antijudaisme. Jvf. også: H. M. Pabel, "Erasmus of Rotterdam and Judaism", *ARG*, vol. 87 (1996), hvor Pabel dog samtidigt understreger, at Erasmus, trods sine bitre udfald mod den jødiske religion og mod jøder i al almindelighed, ikke noget sted i sine skrifter har et "anti-jüdisches soziales oder politisches Programm" (p. 37).

jøderne, “Judaei”, går forbi (Lk. 10, 25ff). I lignelsen om det store festmåltid er det jøderne, der undskylder sig (Lk. 14, 15f), hvorefter gildesalen i stedet for fyldes af fattige, vanføre, blinde, lamme og hedninger. I denne lignelses forlængelse kan Erasmus udbrude: “Hvad skal man gøre, når dem, man vil hjælpe, bliver rasende og ikke vil høre?” (WD 3, 244; Lk. 7, 31f).

Ifølge Erasmus hersker der ingen tvivl om, at jøderne på denne måde har udelukket sig selv fra Kristi frelsesværk. Pga. deres stivsind (*pertinacia*) og pga. deres mangel på tro (*diffidentia*). Det får som konsekvens, at de, ifølge Erasmus, ingen forståelse har af synden og derfor heller ikke af barmhjertigheden - i modsætning til den forstandige, ydmyge hedning (*ethnicus resipiscens*)! Derfor har hedningerne overtaget jødernes plads. I overensstemmelse med Jesu ord (Johs. 10, 16f): “Jeg har også andre får, som ikke hører til denne fold; også dem skal jeg lede” (WD 3, 246).

Erasmus leverer en række eksempler på, fortrinsvis fra evangelierne, at den sande retfærdighed således ikke opnås i kraft af afstamning eller gode gerninger, men ved tro: i samtalen mellem den kananæiske kvinde og Jesus (Mt. 15, 21ff), i tolderens og skøggers fortrinsret til Guds rige (Mt. 21, 32), i høvedsmandens tro i Kapernaum (Mt. 8, 5ff), i Jesu begejstring for tolderens Zakæus’ tro (Lk. 19, 1ff), i lignelsen om farisæeren og tolderens i templet (Lk. 18, 9f) samt endnu flere. Når Erasmus tilbageviser hævdelser af gerningernes fortjenstfuldhed over for Gud, gør han det ligeledes med mangfoldige eksempler og belæg fra Skriften. Erasmus kan fremdrage Jesu ord til disciplene om gerningernes vilkår: “Når I har gjort alt det, I har fået besked på, skal I sige: Vi er unyttige tjenere, vi har kun gjort, hvad vi skulle gøre” (WD 3, 278; Lk. 17, 10). Eller han kan henvise til lignelsen om vintræet og grenene (WD 3, 280; Joh. 15, 5). Erasmus kommenterer dette sted ved at sige, at hvad vi end måtte frembringe af gode frugter, det skal helt og fuldt tilskrives vintræet (*totum stirpi transscribendum est*, WD 3, 280). For uden dets kraft ville vi ingen ting kunne, og grenene ville visne og blive kastet på ilden. Erasmus peger også på, at Paulus overalt kalder sig for slave af Kristus. Også hvad en slave pligtmæssigt udfører, tilskrives hans herre, på hvis befaling slaven har udført det (WD 3, 286). Og hvis Paulus roser sig, så roser han sig alene af Kristi kors, som verden

anser for den største skændsel (Paulus non aliis de rebus gloriatur quam de cruce domini Jesu Christi, Wd 3, 290).

Dog er Erasmus sig også bevidst, at affekten “fiducia sui”, stikker dybt i ethvert menneske (WD 3, 282). Holdningen er svær at udrydde. Alligevel giver Erasmus samme sted udtryk for en slags filosofisk dannelsesoptimisme, når han fremhæver, at denne last findes i mindre grad blandt erfarne (exercitati) og fuldkomne (absoluti) og i større grad hos udannede (rudes). Han henviser også i den forbindelse til Athen og den sokratiske tanke, at de som har gjort størst fremskridt i viden, forstår også bedst, at de ingenting veed (tum demum intelligenter sese nihil scire, WD 3, 282).

Samme opfattelse tilskriver Erasmus Paulus. Paulus har både dannelse og Kristi ånd (Christi spiritus), men slår ikke desto mindre fast gang på gang, at hvad et menneske end finder af dyder hos sig selv, er det alene Guds gaver og nåde (donum et gratia, WD 3, 284). Et menneske har ikke noget at rose sig af i forhold til Gud (2. Kor. 10,17). Det samme giver Paulus udtryk for i det andet brev til Korinterne (2. Kor. 3, 4): “En sådan tillid har vi til Gud ved Kristus. Ikke at vi af os selv duer til at udtænke noget, som kom det fra os selv; at vi dur til noget, skyldes Gud” (WD 3, 284). Overalt bekæmper Paulus “fiducia nostri”- holdningen (ubique mira sollicitudine deterret, WD 3, 284), dels fordi den indbyder til dumhed, dels fordi den underkender, at al dyd bør tilskrives Kristi ånd og Kristus (quicquid in nobis est virtutis ... spiritui Christi et Christo tribuit, WD 3, 284).

## **Fiducia dei**

Den modsatte holdning af “fiducia sui/nostri” - tankegangen er, at Guds frelse af mennesket er Guds gave, skænket i tro: *fiducia dei*. Erasmus gør her sit eget synspunkt identisk med *Efeserbrevet* 2, 8: “For af nåde er I frelst ved tro. Og det skyldes ikke jer selv, gaven er Guds. Det skyldes ikke gerninger, for at ingen skal have noget at være stolt af” (jvf. WD 3, 284). Og Erasmus kan underbygge denne opfattelse gennem sin fortolkning af slutningen af *Romerbrevets* kapitel 9 og begyndelsen af kapitel 10. Her stiller Paulus jøders og hedningers retfærdighed over for hinanden. De (jøderne) søgte at hævde deres egen retfærdighed, som om den kunne fås af gerninger. Hedningerne

derimod, som ikke stræbte efter egen retfærdighed, opnåede retfærdighed, men vel at mærke en retfærdighed ikke ved loven, men ved tro (ibidem; jvf. Rom. 9, 30).

Hvordan denne “gratis retfærdiggørelse” (justificatio gratis) er kommet istand, besvarer Erasmus også med Paulus, nemlig alene gennem Guds nåde og gave (WD 3, 286). Og på spørgsmålet, om Paulus følger noget til, svarer Erasmus: Jesus Kristus alene (Vides, ut ubique gratiam et donationem vocat nostram iustitiam? Quid autem adiecit? Per unum Iesum Christum, WD 3, 286).

Vi ser her en markant understregning fra Erasmus’ side af nådens altafgørende rolle for et menneskes frelse. I samme åndedrag kan Erasmus udbryde på sokratiske/paulinske vis: vores visdom er dårskab! (nostra sapientia stultitia est, ibidem). Til gengæld er Kristus for hver af os: “retfærdighed og fred og visdom ... og det stammer alt fra Faderens gavmildhed”, ibidem).

Erasmus anfører derefter den velkendte indvending, som også udgør et stadigt spændingsforhold i den kristne eksistens: Når nu “fiducia dei” er alt, og Paulus prøver at fordrive “sui fiducia” hos såvel jøder som hedninger, betyder det så ikke, at ansporingen til at leve efter Kristi filosofi lider et alvorligt knæk? Bliver vi så ikke langsomme til at arbejde os op ad dydens trin? (segnius eluctemur ad fastigium virtutis, WD 3, 288)

Spørgsmålet kunne også lyde: skal den retfærdiggjorte overhovedet *gøre* noget, når nu det afgørende sker med Guds retfærdiggørelse?

Erasmus svarer på to måder. For det første skal den kristne handle i tiltro til Guds hjælp i stedet for til sin egen; for med Guds hjælp (illius ops, ibidem) er intet umuligt. Ingen får stillet større kraft til rådighed end den, som helt og fuldt støtter sig til hans hjælp (Nulli plus adest roboris, quam qui numinis ope totus nititur, ibidem).

For det andet betyder retfærdiggørelse af tro på ingen måde, at mennesket ikke længere skal stræbe efter at gøre det gode (pro viribus ad optima conantes, WD 3, 284). Den retfærdiggjorte af tro veed, at overhovedet intet (nihil omnino) af det som lykkes, skal regnes til menneskets fortjeneste, men alene tilskrives Gud (quidquid succedit agnoscimus muneri esse gratuiti, WD 3, 284).

## Fromhedsidealet

Målet for den kristnes egen kamp er til stadighed at søge at gøre sig fri af de ovenfor beskrevne affekter. Og samtidig med dette at stræbe efter et liv i overensstemmelse med Kristi filosofi.

Erasmus er udmærket klar over, at ét er målet, noget andet er den daglige virkelighed.

Han bruger som eksempel en biskop, som klart ser, hvad hans hjord kunne have gavn af, og da biskoppen vil til at gøre noget ved sagen, møder affekterne straks op med indvendinger: "Hvis du går i gang, vil du tabe i formue, du fornærmer fyrsterne, du bliver aldrig kardinal, man vil anse dig for dum" (jvf. WD 3, 292). M.a.o. mennesket er, erkender Erasmus, hvirvlet ind i livets strøm, så det ikke kan nå derhen, hvor Kristus og dets eget hjerte gerne vil have det hen. Men det ændrer ikke på, at målet er og bliver det samme. Og at vi bør stræbe kraftigt hen imod det (*huc pro viribus enitendum erit*, WD 3, 292).

Erasmus er bestemt ikke talsmand for religiøs fanatisme eller en voldsom omvendelse. Også her er et nøgleord for Erasmus "*accommodatio*" (WD 3, 292). Han vil ikke noget brud med verden. Men samtidig ser han også klart truslen fra en Kirke, der gør kristendommen til et verdsligt projekt og derved forvansker den.

Når Erasmus på dette sted viser sig fra en pragmatisk side, kan det for så vidt ikke undre, for også her kan han påberåbe sig apostlenes eksempel. De hverken provokerede fyrster eller bebrejdede folk deres tidligere liv, men de indbød (*invitant*) til et nyt liv med Kristus (*ibidem*). De tilpassede sig alle, så vidt det var muligt, for at tiltrække desto flere til Kristus (*sese accommodant, quo plures pelliciant ad Christum*, WD 3, 292).

Erasmus giver i denne kontekst et bud på, hvordan dilemmaet: kristendom og/eller verden kan reduceres, dvs. hvordan den kristne kan leve sin kristne eksistens i verdslige omgivelser. Erasmus beskriver den kristnes eksistensform ved brugen af den paulinske vending fra 1. Korinterbrev 7, 29: "*som om*". Erasmus præciserer over for læseren:

"Du har en formue, og det ville måske være uklogt af dig at kaste den over bord, så besid den med foragt, og (med Pauli ord) besid den, som om du ikke havde den."

Eller: "Du er heldig at have berømte forældre, en fornem kone, så behold dem, men som om du ikke havde dem".

Eller: "Du glæder dig over at have en fyrstes gunst, så blæs dig ikke op af den grund, men benyt den hellere, såvidt muligt, på Kristi sag".

Eller: "Du er indviklet i politiske sager, så nyd foreløbigt dette onde og udfold dig energisk, hvis der ved en lejlighed byder sig en god sag".

Fordelen ved at være sådan indstillet er, ifølge Erasmus, at du vil føle mindre angst ved udsigten til at skulle miste, og du vil være mindre knyttet til tingene, så du bedre kan give dig tid til Kristi filosofi. At leve i denne *som om*-relation er altså her Erasmus' bud på, hvordan den kristne kan indrette sig i verden uden at fortabe sig i den - og *samtidig* stræbe efter at leve efter Kristi filosofi (WD 3, 292 - 294).

## Det nye liv

Erasmusforskeren Rudolf Pfeiffer har i sin væsentlige artikel: "Die Einheit im geistigen Werk des Erasmus" (1937) en afgørende pointe i sin karakteristik af "vera pietas". Han skriver: "Das Wesen der Frömmigkeit beruht nach Erasmus nicht in der blossen Einhaltung von Riten, in theologischer Präzision, juridischer Genauigkeit (so sehr dies alles *auch* seine Berechtigung hat), sie beruht auch nicht auf der sola fides, dem Glauben allein, sondern in dem *einen* Streben: Christus ähnlich zu werden."<sup>243</sup>

Vi har tidligere set, at Kristus er "scopus", det mål, som enhver kristen har for øje i sin tilværelse. Kristus er det forbillede, det eksempel, som enhver, efter evne, skal stræbe efter at følge. Det er da også det, som er hele hensigten med Erasmus' teologiske program og udgivelsesarbejde, nemlig at berede og lette hans læsere vejen til dette mål. Denne stræben afsluttes ikke undervejs i livet, men er en proces, en stadig kamp, som først slutter med livets afslutning. Derfor er den kristne, den retfærdiggjorte af tro, heller ikke på én gang "udlært", han står så at sige i en livslang mesterlære. Den netop skildrede retfærdiggørelse er således ingen tilstand, intet stadium, men kan betragtes

---

<sup>243</sup> R. Pfeiffer, "Die Einheit im geistigen Werk des Erasmus", i: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 15, Halle 1937, 473 – 487.



som et afgørende, guddommeligt indgreb i den enkelte kristnes kamp om at blive Kristus lig.

Det er baggrunden for, antager jeg, at Erasmus - efter at have beskrevet de stridbare affekter og retfærdiggørelsen af tro - peger på det nye liv, som den kristne skal have for øje i sin eksistens. Det nye liv kræver den kristnes aktive medvirken. Og dette liv tager, ikke overraskende, først og fremmest sit eksempel fra Kristus selv og hans lære. Og fra Paulus.

Når Erasmus skal beskrive det nye liv, som den kristne skal efterstræbe, sætter han focus på tre nøgleord: *t r o*, *k æ r l i g h e d* og *f r e d*.

Disse tre begreber giver ham samtidig anledning til at rette polemiske og kritiske udfald mod den ceremonielle fromhed.

Forklaringen på, at netop disse begreber er valgt som omdrejningspunkter i den kristnes eksistens, skyldes deres fremtrædende plads i Ny Testamente: "Kristus indskærper særligt og igen og igen "fides" og "caritas". Og hvor tro og kærlighed har overtaget, hersker også "pax" og "concordia" (WD 3, 296. 312).

Til belysning og underbyggelse af disse tre hovedbegreber benytter Erasmus sig også her af det, man kan kalde for collatio-metoden. Hensigten med denne metode er, at læseren hele tiden holdes fast på Skriftens eget vidnesbyrd. Ind imellem de mange citater og Skrifthenvisninger, kommer Erasmus med forklarende kommentarer og definitioner.

*T r o*. Erasmus giver i løbet af sin gennemgang to præciseringer af, hvad han forstår ved tro. Troen gør, at vi opgiver tilliden til os selv og sætter al tiltro til Gud (WD 3, 296). Den kristne tro er tillige at være uden fast bevisgrund og alene stole på Kristi løfter (WD 3, 310). Erasmus anfører til belysning heraf en række eksempler fra evangelierne fra Jesu helbredelser, f.eks. kvinden med blødninger (Mt. 9, 20f), helbredelsen af den blinde ved Jeriko (Mk. 10, 46) og historierne om vandringer på søen (Mt. 14, 22f) og stormen på søen (Lk. 8, 22f). Der er mindre tale om en indholdsbestemmelse af troen (*fides quae*), snarere står troens akt (*fides qua*) i centrum i eksemplerne.

G. Winkler understreger med rette, at de skolastiske distinktioner om troens væsen helt er fraværende, i stedet for er det alle eksempler, der viser troen som den tillidsfulde tro, “die jeweilige heilswirksame Hinwendung des Menschen zu Christus”.<sup>244</sup>

Erasmus henviser også til en række eksempler hos Paulus. Paulus anbefaler troen (commendat) til sine egne i menighederne: “stå fast i troen” (1. Kor. 16, 13). Paulus henviser til troens retfærdighed: “den retfærdige skal leve af tro” (Rom. 1, 17). Paulus omtaler Abrahams tro, der regnedes ham til retfærdighed (jvf. Rom. 4, 3); og Erasmus kan ligeledes (med Paulus) pege på, at jødernes angstelige overholdelse af Loven (anxia legum observatio, WD 3, 310) ikke hjalp dem til retfærdighed. Hvorfor? Fordi jøderne i modsætning til hedningerne regnede sig for retfærdige gennem gerninger og ikke ved troen. Desuden understreger Erasmus troens absolut nødvendige rolle ved at henvise til Paulus’ udsagn i Romerbrevet: “Alt, hvad der ikke er af tro, er synd” (Rom. 14, 23). Så uundværlig er troen, slutter Erasmus ud af dette Paulus-citat, at dyderne (virtus) uden troen forvandles til laster (vitia). Troen er derfor et slags vehikel (vehiculum), ved hvis hjælp livet på jorden fører til evigheden.

Endelig peger Erasmus på, at hele Paulus’ apostelkald har som mål “at føre mennesker i alle folkeslag til troslydighed” (WD 3, 310). Som det fremgår, undgår Erasmus også her de mere kontroversielle trosdistinktioner og holder sig i stedet til trosbegrebets “simplicitas”.

K æ r l i g h e d. I Erasmus’ beskrivelse af vera pietas, den rette fromhed, er kærligheden det centrale begreb. Gud er kærlighed (1. Joh. 4, 7; WD 3, 300). Troen på Gud ville være tom og uden mening, hvis ikke den kristne besvarede Guds kærlighed med at adlyde hans bud: “Som jeg har elsket jer, skal I også elske hinanden” (Joh. 13, 34). Troen og kærligheden hører i Erasmus’ univers sammen som et “tvillingepar”. Erasmus citerer Johannesevangeliets ord om, at kærligheden skal være kendemærket (symbolus) på de kristne til forskel fra alle andre: “Deraf kan alle vide, at I er mine disciple: hvis I har kærlighed til hinanden” (Joh. 13, 35).

---

<sup>244</sup> G. B. Winkler, op. cit., 188.

Ikke mindst som kristen er man informeret om, hvad kærligheden er, både i dens væsen og i dens praksis. For - spørger Erasmus - hvad andet lærer Kristus os? Hvad andet søger han med hele sit liv at indprente os end netop dette, den højeste kærlighed (*summa caritas*, WD 3, 300). Og Erasmus svarer selv, at dette ene var netop, hvad han var kommet for at lære os (*Unum hoc erat, quod nos docturus venerat*, *ibidem*).

Som Guds gesandt kom han ikke til for at oprette et herredømme på jorden eller for at lære os at filosofere. Men han kom for selv at være og at vække en mægtig kærlighedens brand i menneskene (*ingens amoris incendium excitaret*). For ganske vist er den naturlige kærlighed stor. Men i sammenligning med Kristi kærlighed er den som is. Kristi kærlighed er stærkere end døden. Og den kærlighed skal vække den gensidige kærlighed blandt mennesker (jvf. WD 3, 300).

Den samme forståelse af kærlighedens væsen finder Erasmus hos Paulus, som bedre end nogen anden, har forstået at gengive mesteren (WD 3, 306). Også Paulus ser tro og kærlighed som de to bannerførende søskende for det sande fromhedsliv (WD, 308).

Erasmus henviser til en række citater fra den paulinske brevsamling, f.eks. Romerbrevet: "Guds kærlighed er udgydt i vore hjerter ved Helligånden" (Rom. 5, 5) og "Vi veed, at alt virker sammen til gode for dem, der elsker Gud" (Rom. 8, 28). Erasmus gør klart, at denne kærlighed ikke kræver uoverkommelige gerninger af mennesker. Den forlanger ikke overholdelse af religiøse regler og ceremonier. Men den forlanger kærlighedens pligthandlinger - kærlighedens tjenester mod næsten (*officia caritatis*, WD 3, 302).

Netop denne nøgterne forståelse af kærlighedens praksis giver Erasmus udtryk for, når han kort skal karakterisere den: Kærligheden "opfordrer til, at vi gør os vel fortjent hos alle" (WD 3, 296). Denne definition, ifølge Erasmus, svarer godt til de eksempler, på kærlighedens væsen og praksis, som Kristus, kærligheden selv, opfordrer til. Et af Erasmus' tilbagevendende eksempler, hvormed han præciserer kærlighedens enkelhed, er Verdensdommen (Mt. 25). Hvad er det her, himlen spørger efter? Er det fornemme gevandter? Eller faste? Eller nogle bestemte spiseforskrifter? Eller fremmumlen af salmer? Mon det er dannelse? Mon det er mirakler? Nej, svarer Erasmus, intet af dette. Men hvad er det så?

“For jeg var sulten, og I gav mig noget at spise, jeg var tørstig, og I gav mig noget at drikke, jeg var fremmed, og I tog imod mig, jeg var nøgen, og I gav mig tøj, jeg var syg, og I tog jer af mig, jeg var i fængsel, og I besøgte mig. Intet andet er dette end kærlighedens tjenester” (WD 3, 302 og Mt. 25, 35).

Dette centrale sted giver Erasmus anledning til at komme med skarpe udfald mod kirkens selvpålagte ceremonier og påbud om spiseregler, dragter, faste osv. De spærrer i mange tilfælde vejen for den sande fromhed. (Men han undlader heller ikke at nævne, at fastepåbud og bestemte spiseforskrifter kan medføre simpel sundhedsfare - jvf. WD 3, 302. 304).

Uden tvivl er en afgørende grund til Erasmus' kritik af hele ceremonivæsenet, at det netop let indbyder til en misforstået ceremonialretfærdighed eller gerningsretfærdighed. En om muligt endnu vigtigere grund er, at Erasmus ikke finder belæg for sådanne menneskeopfundne ceremonier og regler i Ny Testamente selv: “Gennemlad hele Ny Testamente, og du finder ingen steder forskrifter, som knytter sig til ceremonier. Hvor læser du om bestemte spiser eller klæder? Hvor er der nogen omtale af fastebud og lignende?” (WD 3, 302).

Erasmus finder desuden sin skepsis over for hele ceremonivæsenet udtrykkeligt bekræftet i Jesu egen frie holdning til og omgåelse af især sabbatsforskrifterne. Jesu ord til farisæerne: “Sabbatten blev til for menneskets skyld, og ikke mennesket for sabbattens” (Mk. 2, 27) og Jesu citat fra Hoseas: “Troskab ønsker jeg, ikke slagtofre” (Hos. 6, 6) bestyrker ham kun i denne opfattelse (ibidem). Pointen, ifølge Erasmus, er, at den “sande fromhed ligger i handlingen, ikke i ordene, i kærligheden, ikke i kulten, i lydigheden, ikke i ceremonierne” (WD 3, 340).

Erasmus støtter sig også på mange udsagn af Paulus og de efterpaulinske breve. Det nye liv efter Ånden er netop et brud med al nødvendig overholdelse af menneskebud. At indordne sig under dem er at falde tilbage til “judaisme”. Derfor bebrejder Paulus også alle tegn herpå i sine menigheder: “Er I uforstandige? I begyndte dog i Ånden, vil I nu ende i kødelighed?” (WD 3, 330, jvf. Gal. 3, 3). Samme frihed fra al ydre lovoverholdelse betoner Paulus: “Men nu er vi løst fra Loven og døde fra det, vi før var fanget i, så at vi er tjenere i Åndens nye liv, og ikke i bogstavens gamle” (WD 3, 332, jvf. Rom. 7, 6).

I Kolossenserbrevet advarer forfatteren derfor også mod, at man lader sig dømme på grund af “mad og drikke, eller på grund af fester eller nymåne eller sabbatter”. At underlægge sig sådanne forskrifter, indbyder kun til “hyklerisk hellighed” (*simulata sanctimonia*, WD 3, 332) og tjener kun til tilfredsstillelse af kødet (*expletio carnis*, WD 3, 334). Den nye frihed i Ånden betyder, at den rettærdiggjorte alene står til regnskab over for Gud og sin egen samvittighed. Derfor skal den kristne heller ikke binde sin frihed til en fremmed samvittigheds dom, understreger Erasmus, med henvisning til 1. Kor. 10, 29 (jvf. WD 3, 336).

Erasmus ser mange tegn i sin egen tid på tilbagefald til “judaisme”. Når man i Kirken møder mennesker med afladsbreve og kirkelige påbud frem for med kærlighed og tilgivelse, er det fjernt fra de første kristnes praktisering af kærlighedsbudet (WD 3, 330). Når munke udadtil foregiver tiggerfromhed, men i deres klostre indretter sig med luksus og al slags begær, så er det udtryk for en forpestet fromhed (*pietatis pestis*, WD 3, 332), som intet har at gøre med sand fromhed (*sincera pietas*) og hjertets renhed (jvf. WD 3, 330).

Dog er Erasmus ikke fuldkommen afvisende over for Kirkens forskellige påbud eller forbud. Hvis de f.eks. kan være en støtte for den enkeltes fromhedsudøvelse, fordømmer han dem ikke. Men hvis diverse forskrifter bliver til hindring for “*caritatis officia*” eller evangeliet selv, bør de menneskeskabte bud vige. For så lader man hensynet til reglernes overholdelse veje tungere end broderkærligheden (*fraterna caritas*). Eller vil du, spørger Erasmus, at “dine love skal gælde så meget, så du hellere ser et kristent menneske gå til grunde end at afvige en fingersbred fra dem?” (WD 3, 304).

På spørgsmålet, om dette betyder, at Erasmus da fordømmer hele den ceremonielle fromhed, svarer han: Langt fra! (*absit*). Han erklærer, at han ærer mysterierne og ritualerne som udspiller sig i Kirkens kor. Men hvad der bekymrer ham, er, hvis den kristnes fromhedsliv beslaglægges af menneskelige anordninger og ceremonier, så al tid bruges på den slags i stedet for på den “sande religion” (WD 3, 336).

F r e d . Erasmus synes ikke at være i tvivl om, at der er afgørende synlige kendetegn på den sande fromhed, nemlig, at der hersker fred og harmoni imellem de kristne og

ikke tumult, tvedragt og splid. Det er forklaringen på de mange fredshilsener og ønsker til adressaterne i begyndelse og slutning på de nytestamentlige breve, f.eks. i Petersbrevene: “Nåde og fred være med jer i stadig rigere mål” og Paulus’ mange opfordringer til fred og til enighed i sine menigheder: “Vær enige, hold fred!” (2. Kor. 13,11; Gal. 6, 16; Rom. 15, 33; 16, 17; m.fl.).

Hvorfor må denne enighed og forståelse nødvendigvis være et af den sande fromheds kendetegn? Svaret er, ifølge Erasmus, at der hvor kærligheden udøver sit herredømme, er der ganske enkelt ikke plads til splid og ufred (*non est locus dissidio*, WD 3, 312). Hvor der er kærlighed er der også broderlig overensstemmelse (*fraterna concordia*, *ibidem*). Også her er Kristus forbilledet. Han kom selv med fred og forenede to fjendtlige parter (de omskårne og de uomskårne), ligesom han gik ind som en fredsstifter mellem Gud og mennesker (WD 3, 316; jvf. Ef. 2,14).

Der er ingen tvivl om, at Erasmus forstår denne *pax* og *concordia* mellem kristne som noget helt afgørende. Lige så indlysende er det efter Erasmus’ opfattelse, at netop den splid og ufred var en vigtig årsag til hans stigende skepsis over for den lutherske bevægelse.

Hvor freden er fraværende, er det, ifølge Erasmus, tegn på, at fromheden er i defensiven. Derfor de mange og konkrete ønsker fra Paulus’ side til sine medkristne i menighederne om at holde sammen og vise fordragelighed i stedet for splittelse. Paulus, skriver Erasmus, vidste selv, hvilken pest, splid og kævl (*dissentio*) medfører. Og der er ikke noget, som Paulus oftere indprenter sine egne end netop “*concordia*”, “*pax*” og “*mutua caritas*”, og det ikke bare i forholdet til deres egne trosfæller, men også udadtil mod dem, som står fremmed for de kristne mysterier (WD 3, 324).

Tumult og splid er m.a.o. for Erasmus tegn på, at religionen er perverteret, mens fred og enighed (*pax et concordia*) omvendt er tegn på den sande religion.

Dette sidste finder Erasmus understøttet af et udsagn hos kirkefaderen Ambrosius: “Fred er vores religion” (*Pax, ait Ambrosius, est nostra religio*, WD 3, 320).

Et liv med Kristi filosofi for øje, går ikke i spænd med et liv i splid og ufred. Erasmus citerer i den forbindelse bla. Romerbrevet (Rom. 16), hvor Paulus advarer mod al splittelse, fordi det er i direkte modstrid med den lære, som den kristne har modtaget og skal søge at praktisere (WD 3, 322). Vi er alle, understreger Erasmus med Paulus, i

dåben døbt med een ånd til eet legeme, derfor bør også alle bestræbe sig på at vandre i denne ånd, og dens frugter er nu engang ikke splid og uenighed, men kærlighed, glæde, fred, tålmodighed, selvbeherskelse m.v. (Gal. 5, 22ff).

Erasmus kan blandt mange belæg henvise til hele corpus Christi-tankens i 1. Kor. 12 og 13 (WD 3, 322), hvor det bl.a. hedder, "Gud har sammenføjet legemet ... for at der ikke skulle opstå splid i legemet, men lemmerne være enige og have omsorg for hinanden" (1. Kor. 12, 25f). Det er grunden til, ifølge Erasmus, at Paulus konstant opfordrer sine menigheder "til at enes, så der ikke er splittelse iblandt jer, men så I holder sammen i tanke og sind. ... For når der er misundelse og splid iblandt jer, er I så ikke kødelige og lever slet og ret som mennesker?" (WD 3, 320, jvf. 1. Kor. 1, 10 og 3, 3f).

En sådan splittelse, ufred og oprør så Erasmus brede sig i sin samtid. Han var ikke i tvivl om årsagen. Det var at man ikke tog den kristne religion alvorligt. Et stort ansvar herfor lå hos de kirkelige ledere. Og situationen blev ikke lysere, da Luther trådte frem i offentligheden, og nu også uenigheden inden for kirken om centrale lærepunkter stod i lys lue.

Denne uenighed kom for alvor for dagen, da Luther og hans tilhængere blev lyst i band (3. januar 1521) og med det efterfølgende opgør mellem Erasmus og Luther om den fri vilje. Men allerede langt tidligere lå deres uenighed i svøb.

### **III. 7 Erasmus' og Luthers strid om den frie vilje**

#### **A. Historisk optakt**

Uenigheden mellem Luther og Erasmus er påviselig allerede fra efteråret 1516. Det fremgår af et brev, som Luther skriver til Georg Spalatin, den 19. oktober 1516. Luther er efter læsning i de netop udkomne *Annotationes* i *Novum Instrumentum* stærkt kritisk

over for Erasmus' udlægning af loven hos Paulus og af arvesynden. Begge dele sætter Luther i forbindelse med en manglende sans for Augustin.<sup>245</sup>

Disse udtalelser af Luther om Erasmus er et forvarsel om striden imellem dem i 1524 om den frie vilje. Erasmus udsender sit skrift *De libero arbitrio* i september 1524, hos Froben i Basel. Luther svarer godt et år efter med *De servo arbitrio*, som udkommer i december 1525, hos Lufft i Wittenberg. Når det ikke kom til en offentlig debat før, skyldtes det, at ingen af parterne havde nogen interesse i at træde offentligt frem mod hinanden.

Denne fælles linie udadtil holdt frem til efteråret/vinteren 1520. Frem til det tidspunkt tegner der sig to parter i de begyndende reformationsår: det pavelige parti og reformtilhængerne af humanistisk observans. Erasmus, Luther og de andre reformtilhængere havde brug for hinanden i deres kamp for fornyelse, hvis de skulle udrette noget mod den officielle kirkes teologer og magthierarki. Da Erasmus i foråret 1518 blev bekendt med Luthers afladstese fra 31. oktober 1517 bifaldt han dem.

Ønsket om et enigt sammenhold mellem reformtilhængerne er et gennemgående tema hos Erasmus. Dette fremgår jævnligt af hans breve til venner og til Luther. Men Erasmus frygter, at Luthers skarpe og voldsomme form kan skade den fælles sag.

Erasmus skriver i sommeren 1520 (6. juli) til Spalatin - det var før Erasmus blev klar over Pavens bulle "*Exsurge Domine*" fra 15. juni samme år - at han ville foretrække, at Luther modererede sin pen til gavn for evangeliets religion, og at han ville tage sig et hvil fra "disse kontroverser". Som det er nu "belaster han de humane studier og sig selv med en upopularitet, som er katastrofal for os". Og Erasmus tilføjer: "Man behøver ikke hver gang sige sandheden, og det gør en stor forskel, hvordan den siges".<sup>246</sup>

---

<sup>245</sup> Jvf. C. Augustijn, *Erasmus*, 1986, op. cit., 118 og L. Grane, "Erasmus und Luther vor der Streit", i: *Widerspruch - Luthers Auseinandersetzung mit Erasmus von Rotterdam*, hrsg. Kari Kopperi, Helsinki 1997 (p. 9-23), 10.

<sup>246</sup> Citat fra Trinkaus, "Introduction" (p. xi-cvi), *Collected Works of Erasmus, Controversies*, ed. Charles Trinkaus, Toronto 1996, vol. 76, xxxviii, jvf. Allen, Ep 1119, 31



Også fremgangsmåden på den modsatte fløj, Pavekirkens repræsentanter, bekymrer Erasmus. Han er meget kritisk over for den måde, hvorpå Kirken forsøger at bringe Luther til tavshed. Jævnligt efterlyser han, at der tages kvalificeret stilling fra Kirkens side til Luthers teologiske angreb. Men i stedet for møder man Luther og hans tilhængere med skældsord som “kætter” og “kættersk”.

Med pavens bulle “*Exsurge Domine*” fra 15. juni 1520, ser Erasmus en øget risiko for, at konflikten kan føre til tumult, en tilstand, som han betragter som endnu værre end kirkelig korruption og paveligt tyranni.<sup>247</sup> Reelt er det et skisma, Erasmus ser tegne sig i horisonten, hvis ingen af parterne vil bøje af for hinanden.

For at afværge en sådan truende udvikling og exkommunikation af Luther, går Erasmus i aktion og udformer i samarbejde med Johann Faber, dominikanerteolog og rådgiver for den tidligere kejser Maximilian, et forslag til bilæggelse af stridighederne. Dette forslag, kendt under navnet “*Consilium*” eller “*Minute*”, forelægges kurfyrsterne Frederik den Vise og Albert af Brandenburg under et fyrsteråd i Köln i oktober 1520. Dokumentet foreslår indkaldelse af en kommission bestående af kyndige og uberygtede mænd, valgt af fyrsterne Karl 5., Henrik 8. og kongen af Ungarn. Ifølge forslaget skal medlemmerne af kommissionen gennemlæse Luthers skrifter, give Luther mulighed for selv at komme til orde og derefter fremlægge en afgørelse, hvor Luther også selv er tilstede. Afgørelsen skal være inappellabel.<sup>248</sup>

Visse formuleringer i “*Consilium*” synes at pege på, at Erasmus har regnet med, at kommissionen - hvis dens afgørelse gik Luther imod - i stedet ville pege på hans egen mere moderate reformudgave.<sup>249</sup>

Men begivenhederne overhalede Erasmus.

Luther umuliggjorde selv, i Erasmus’ øjne, enhver tænkelig forsonings- eller forligsplan pga. sine handlinger i efteråret og vinteren 1520/21: Den 6. oktober 1520 udsender Luther *De captivitate Babylonica*, som angriber legitimiteten af de fire af Kirkens syv

---

<sup>247</sup> Grane, op. cit. 16.

<sup>248</sup> Trinkaus, op. cit., xLv.

<sup>249</sup> Trinkaus, op. cit., xLv.

sakramenter. Godt to måneder senere, den 10. december 1520, foranstalter han en offentlig afbrænding i Wittenberg af Gratians "*Decretum*" og af Leo's bulle, "*Exsurge Domine*". Og i begyndelsen af 1521 udsender han *Assertio omnium articulorum M. Lutheri*, hvori han i 41 teser forsvarede de 41 sætninger, som den pavelige bulle havde fordømt som kætterske. Den ene af tesoerne, nr. 36, drejede sig om den frie vilje, som Erasmus udtrykkeligt henviser til i sit skrift *De libero arbitrio*.

Reaktionerne fra officiel side på Luthers handlinger kom prompte: Den 3. januar 1521 exkommunikerer pave Leo 10. Luther, og den 26. maj 1521 underskriver kejser Karl 5. Worms-ediktet, som stiller Luther under rigets band.

De følgende to år er for Erasmus en sejlads mellem Scylla og Charybdis. Endnu mere end før må han nu distancere sig fra Luther og hans parti. Det sker i flere breve til både pave og kejser. I et par af brevene, til to af kejserens nære medarbejdere, understreger Erasmus sin loyalitet mod Pavekirken (april 1522): "For mit vedkommende skal hverken død eller liv rive mig ud af den katolske kirkes samfund" og "Jeg vil hellere dø ti gange end at indlede eller opmuntre til et farligt skisma".<sup>250</sup>

Men Erasmus håber stadig på, at hans egne forligstanker kan forhandles igennem under en eller anden form. Han ønsker ikke at blive taget til indtægt for hverken det ene eller det andet parti. Han vil i stedet fortsætte med at arbejde for sin egentlige livsopgave, som er at fremme "bonae litterae" og forny teologien, selvsagt inden for den givne institution. "Standhaftighed er ikke altid at sige det samme, men altid at have det samme mål i sigte".<sup>251</sup>

Og så sent som i januar måned 1523 er han i skriftlig kontakt med pave Hadrian om nye initiativer for at komme et forlig nærmere.<sup>252</sup> Men han opgiver kort tid efter at gå videre med sagen. Han erkender, at han ikke længere har indflydelse på begivenhedernes gang. Han har ikke længere de stridende parter fortrolighed og opbakning. Og fra Wittenberg begynder at lyde en voksende kritik af Erasmus' rolle og teologi.<sup>253</sup>

<sup>250</sup> Citeret hos Trinkaus, op. cit., Lii, jvf. Allen, Ep 1273 (til P. de la Mota) og 1274 (til L. Coronel).

<sup>251</sup> Citeret hos Augustijn, Erasmus, 1986, op. cit., 116.

<sup>252</sup> Trinkaus, op. cit., Liv.

<sup>253</sup> W. Pirckheimer i brev til Erasmus, marts 1522, jvf. Allen, Ep. 1265.

Men en ting er Erasmus overbevist om. En eventuel løsning kan ikke fremkomme ved magtudøvelse. I et brev til pave Hadrian fra 22. marts 1523 skriver han, at sygdommen ("canceren") i kristenheden har bredt sig så stærkt, at den ikke kan helbredes ved et "kirurgisk indgreb". Og hvis man fra Kirkens side beslutter sig for at prøve at "udrydde ondet ved hjælp af fængsling, konfiskation, eksil, ekskommunikation og død, skal man ikke regne med nogen plan fra min side".<sup>254</sup>

Foråret og sommeren 1523 bliver det tidspunkt, hvor Erasmus gør situationen op og beslutter sig for at skrive offentligt. Flere faktorer har givetvis spillet ind. Rygtedannelser bag om ryggen på Erasmus tager til. Han sættes i stigende grad i bås med det lutherske parti og gøres til et "hemmeligt medlem af deres sekt".<sup>255</sup>

Desuden udfordres og provokeres Erasmus af Luther selv i flere breve. Flere af dem er stilet til fælles bekendte, men blev hurtigt kendt i offentligheden. I et af brevene, fra 1521, skriver Luther, at Erasmus er "uden sans for nåden, fordi han i alle sine skrifter ikke er optaget af korset men af freden".<sup>256</sup> I et andet brev, fra juni 1523, altså godt et år inden Erasmus udsendte *De libero arbitrio*, sammenligner Luther Erasmus med Moses, som ikke er "i stand til at vise os det gode og føre os ind i det forjættede land". Luther kalder i brevet Erasmus for en person uden sand dømmekraft i åndelige spørgsmål, og han opfordrer ham ligeud til at trække sig tilbage fra den offentlige scene!<sup>257</sup>

Erasmus fulgte som bekendt ikke denne opfordring. I stedet for skriver Erasmus i et brev til Johannes Faber fra 21. november 1523 - idet han referer til Luthers

---

<sup>254</sup> Citeret hos Trinkaus, op. cit., Lv, jvf. Ep 1352.

<sup>255</sup> Citeret hos Trinkaus, op. cit., lx, jvf. Ep 1342.

<sup>256</sup> Luther til Spalatin 9. september 1521, citeret hos Trinkaus, op. cit., Lvi, jvf. WABr 2 387-9 no 429

<sup>257</sup> Luther til Oecolampadius, 20. juni 1523, citeret hos Trinkaus, op. cit., Lviii, jvf. WABr 3 96-7 no 626.

sammenligning af ham med Moses - at den slags udsagn betyder krig! Og han føjer til, at hvis hans helbred holder, vil han udsende en bog om den frie vilje.<sup>258</sup>

Allerede tidligere på året havde han gjort op med sig selv, at netop det skulle være emnet. Han anså anklagen fra Wittenberg af sit syn på den frie vilje som den alvorligste af alle anklager mod sig. Det fremgår bl.a. af et indholdsmættet brev (1. februar 1523) til vennen Marcus Laurinus.<sup>259</sup>

Erasmus skriver i dette brev, at den kritik, der havde lydt fra Wittenberg af hans Parafrase af Romerbrevet (Rom. 9) - hvor Erasmus tilkender den frie vilje en meget beskeden del (minimum quiddam) - regner han for helt ude af proportioner. Han gør jo ikke andet, skriver han, end at ligge på linie med den kirkelige traditions mening om dette spørgsmål.

Men i øvrigt ser han en langt større fare i at hævde - som Wiclif og Luther - at alt sker med absolut nødvendighed (necessitas absoluta). For ved at gøre alt til nødvendighed, advarer Erasmus, åbner man for en større trussel mod religionen end gerningsretfærdigheds svøben, nemlig for den holdning, der siger: "Lad os gøre, som vi har lyst. For hvad enten vi plager os selv eller giver os hen, så sker der jo alligevel bare det, Gud allerede een gang har besluttet" (Allen, Ep. 1342, l. 962).

For Erasmus er hævdelser af en guddommelig nødvendighed ensbetydende med, at der "åbne(s) et vindue til så stor dovenskab, at man opgiver enhver anstrengelse for at leve (moralsk) rigtigt og i stedet for blot gør som det falder en ind" (Allen, Ep. 1342, l. 965).

Desuden gør Erasmus klart, at han regner ikke spørgsmålet om menneskets frie vilje for et forpligtende dogmatisk lærespørgsmål eller en trossandhed. Men det er en teologisk mening (dogma). Denne distinktion er vigtig for forståelsen af *De libero arbitrio*. Til de teologiske meninger henregner Erasmus skæbne, forudviden, Guds forudbestemmelse og spørgsmål om de fremtidige begivenheder - og altså menneskets frie vilje (Allen, Ep. 1342, l. 970ff).

---

<sup>258</sup> Citeret hos Trinkaus, op. cit., lxxv, jvf. også Ep 1397.

<sup>259</sup> Domprovst i Brügge, Allen, Ep 1342, spec. 925ff, jvf. også Trinkaus, op. cit., Lixff.

Viljens frihed hører til de spørgsmål, som filosoffer har debatteret, fra før Kristi fødsel og lige siden, og - føjer Erasmus til - det er spørgsmålene ikke blevet mindre uløselige af (Allen, Ep. 1342, l. 972).

Derfor fraråder Erasmus også, at man bruger for megen "ængstelig tid" på den slags spørgsmål. Vigtigere er det at man opmuntrer enhver til at gøre sit bedste for at leve så rigtigt som muligt (Allen, 1342, l. 975).

Erasmus klassificerer m.a.o. i dette brev spørgsmålet om den frie vilje. Det er et emne fortrinsvis for teologer, der egentligt ikke egner sig til almindelig, offentlig debat. Da han skrev om det i Parafrasen, havde han ikke forestillet sig, at nogen kunne benægte enhver viljeskraft (funditus tolleret omnem liberi arbitrii vim, Allen, Ep. 1342, l. 969). Og Erasmus understreger, at selvom den mening var sand, så havde han dog ikke villet udbasunere den på den måde, det sker - med stor risiko for at skade fromheden.

Når Erasmus alligevel under pres tager dette emne op, er det fordi det på mange måder passer ham godt. Han havde brug for en tydelig markering af sit forhold til Luther over for Pavekirken og dens teologer. Og det gjorde han bedst ved offentligt at modsige Luther. Og desuden gjaldt det et spørgsmål, som han selv anså for vigtigt af hensyn til den kristne religion og fromhed. Men også med henblik på sin fortsatte relation til Luther var temaet velegnet. Det lod stadig en dør stå på klem for forhandling og evt. forlig.

Som B. A. Gerrish præcist udtrykker det: "The theme ... suited Erasmus' purposes very well: it sufficed to establish his distance from Luther but by no means demanded a total severance of relations. It enabled Erasmus to be as he had always been toward Luther: not vacillating but firmly ambivalent".<sup>260</sup>

---

<sup>260</sup> B. A. Gerrish, "Erasmus on Piety. Theology and the Lutheran Dogma" i: *Essays on the Works of Erasmus*, ed. R. L. DeMolen, New Haven 1978 (p.187-209), 191.

Netop derfor ville Erasmus ikke afbryde dialogen. Erasmus betragtede ikke Luther som en kætter, trods de kirkelige instansers ihærdighed i så henseende. Ingen forligsmuligheder måtte derfor lades uprøvet.

## B. De libero arbitrio diatribae sive collatio (1524)

Det er næsten umuligt at læse Erasmus skrift *Om viljens frihed* (herefter: *Diatriben*) uden at sætte det i forbindelse med Luthers svar *Om den trælbundne vilje* (1525). Og måske ligger *Diatribens* vigtigste betydning i at være en slags fødselshjælper for dette centrale skrift af Luther. Luther selv takker således i sit skrift Erasmus - det er stort set også det eneste positive han har at sige om Erasmus' skrift - med ordene: "For om du endogså tænker og skriver forkert om menneskeviljens frihed, skylder jeg dig dog en ikke helt ringe tak, fordi du har gjort mit standpunkt langt mere styrket for mig".<sup>261</sup>

Men den tætte sammenkædning af de to skrifter har også været fatal, nemlig for forståelsen af Erasmus' skrift. Det fatale ligger i, at Luther og med ham den efterfølgende tolkningstradition, med få undtagelser, har overset eller bevidst valgt at ignorere *Diatribens* særlige genre. Og det har medført, at man fra luthersk side har bedømt Erasmus' skrift ud fra en teologisk-systematisk synsvinkel.<sup>262</sup>

Men ved at benævne sit skrift *Diatribae* (græsk: tidsfordriv) sætter Erasmus det ind i en bestemt genremæssig sammenhæng. Det græske verbum 'diatriba' kan betyde 'opholde sig', 'være beskæftiget med'. Diatribe er et klassisk, retorisk begreb, som blev brugt som betegnelse for en populær-filosofisk dialog, hvis mål var at undersøge og

<sup>261</sup> *Om den trælbundne vilje*, i: *Luthers skrifter i Udvalg*, bd. V, Århus 1983, 25; Erasmus havde, før han skrev *De libero arbitrio*, læst Luthers *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum*, fra 1521 (tysk version: "Grund und Ursach aller Artikel D. Martin Luthers, so durch römische Bulle unrechtlich verdammt sind", s.å.) og John Fishers *Assertionis Lutheranae confutatio*, fra 1523; *Diatriben*, som ligger til grund her, er Darmstadt-udgaven, Vierter Band, übers., eingeleitet u. m. Anmerkungen versehen W. Lesowsky, i: Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften*, lateinisch und deutsch. Hrsg. Werner Welzig, Darmstadt, 1995 (p.2-194) (forkortes: WD 4); heri finder vi også den i det følgende benyttede inddeling af skriftet.

<sup>262</sup> Marjorie O'Rourke Boyle, "Erasmus and the 'Modern' Question: Was He SemiPelagian?", i: *ARG*, vol 75, Gütersloher 1984 (p. 59-77), 59. En sådan dogmatisk-teologisk synsvinkel præger f.eks. L. Granes gennemgang af striden i *Evangelium for Folket*, København 1983, 185-206, jvf. også den danske oversættelse af diatribe med "afhandling"; mere træffende oversættelse af diatribe ville være: undersøgelse, studium eller samtale.

debattere moralske udsagn. I årene omkring debatten med Luther udgav eller oversatte Erasmus en række af den slags antikke dialoger, og året før *Diatriben* om viljen udgav han et romersk hovedværk inden for genren, nemlig Ciceros *Tusculanes quaestiones* (1523). Ciceros diatribe er et mønstereksempel på, hvordan et emne belyses fra flere sider, hvorefter der peges på den mest plausible mening. Det er således også karakteristisk, at diatribe som genre benytter en majeutisk form, og at forfatterens eget standpunkt træder i baggrunden eller forsvinder helt.<sup>263</sup>

Erasmus omtalte da også altid selv sit skrift ved betegnelsen *Diatribae*.

Det andet udtryk, som indgår i *Diatribens* titel "collatio", refererer til et yndet metodisk princip hos Erasmus, som han anbefaler og bl.a. demonstrerer i indledningsskrifterne *Methodus* og *Ratio seu methodus*. Det latinske ord collatio betyder: 'sammenstilling', 'sammenligning'. Også dette udtryk stammer fra antikken, nærmere bestemt den ciceronianske retorik. Collatio betegner en sammenligning af forskellige analoge tekster med henblik på at nå til større klarhed af et givent spørgsmål. Erasmus benytter sig i høj grad af dette princip i *Diatriben*.

*Diatriben* er i sin opbygning kendetegnet ved, at Erasmus i første del anfører en række Skriftsteder, der taler for den fri vilje, i anden del et noget mindre antal Skriftsteder, der tilsyneladende taler imod. Derefter sammenligner han og lægger i den forbindelse ikke skjul på sin egen opfattelse. Til slut understreger han i bedste diatribestil, at han ikke ser ikke sin egen rolle som dommerens, men som samtalepartnerens (disputator). Hans slutreplik lyder: "Jeg har sammenlignet (contuli), dommen overlades nu til andre at foretage" (WD 4, 194). Samtalen forbliver åben.

I lyset af denne genrebeskrivelse skal også den "definition" af den frie vilje, som Erasmus giver inde i skriftet, ses: "Videre forstår vi på dette sted den frie vilje (liberum

---

<sup>263</sup> M. O'Rourke Boyle, "Erasmus and the "Modern" Question", op. cit., 59ff.

arbitrium) som en kraft hos den menneskelige vilje, hvormed mennesket kan vende sig til det, som fører til den evige frelse eller vende sig derfra”.<sup>264</sup>

Her er det vigtigt at gøre sig klart, at dette ikke er nogen definition i gængs forstand!. Betegnelsen af den som en sådan går tilbage til Luthers skrift.<sup>265</sup>

Men set i diatribe-genrens lys, har dette ikke været Erasmus’ mening. Den anførte definition har aldrig fra Erasmus’ side været ment som nogen endelig og fyldestgørende definition af den fri vilje.

Erasmus ønskede netop ikke i sin *Diatriben* at fremkomme med definitoriske eller assertoriske udsagn om den frie vilje. I sit skrift *undersøger* han sagen og lader det i princippet være op til læseren at drage konklusionen. Derfor er den rette opfattelse af Erasmus’ såkaldte “definition” at se den som et foreløbigt definitionsudkast, ”a conversational opener” (Boyle) til brug for den videre undersøgelse. Det er den canadiske Erasmus-forsker, M. O’Rourke Boyle, der har gjort opmærksom på denne pointe.

Hun skriver om Erasmus’ definitionsudkast: “It was simply a premise, a supposition, a *conversational opener*”.<sup>266</sup> Og hun føjer to sproglige iagttagelser til, som begge underbygger hendes påstand, nemlig angivelsen “på dette sted” (hoc loco) som kvalificerer den såkaldte definition som “preliminary, tentative”. Endvidere understreger hun, at der med brugen af verbet “vi forstår” (latin: sentimus, engelsk: we opine) gives udtryk for “only opinion” (Boyle).

Erasmus bekræfter selv flere steder Boyle’s pointe i skriftet *Hyperaspistes*, som er Erasmus svar på Luthers *De servo arbitrio*. For eksempel fremfører han over for Luther, at han netop valgte at kalde sin “disputation” for “diatriba et collatio”. Hvad kunne, spørger Erasmus, være mere moderat end denne titel, jeg afsiger netop ingen dom i dette komplicerede spørgsmål.<sup>267</sup> I *Diatriben* omtaler han sig som diskussionspartner

<sup>264</sup> “Porro liberum arbitrium hoc loco sentimus vim humanae voluntatis, qua se possit homo applicare ad ea, quae perducunt ad aeternam salutatem, aut ab iisdem avertere” (i *Diatriben*: WD 4, 36).

<sup>265</sup> F.eks. p. 120 og p. 131 i *Om den trælbandne vilje*, op. cit.

<sup>266</sup> M. O’Rourke Boyle, ”Erasmus and the ”Modern” Question”, op. cit., 64 (min fremhævelse).

<sup>267</sup> *Hyperaspistes* i :WD, IV, 212..



(disputator) og ikke som dommer (iudex), som undersøgelsesdommer (inquisitor), ikke som dogmatiker.<sup>268</sup>

Et andet sted i *Hyperaspistes* gør han opmærksom på den fejlagtige opfattelse af, hvad Luther kalder en "definition". Det er ingen definition, men, skriver Erasmus, en "mager beskrivelse" (descriptiuncula), som han har valgt som afsæt for den videre drøftelse af emnet. En anden diminutiv-form i den samme kontekst, notatiuncula (nota), som Erasmus bruger parallelt til descriptiuncula, demonstrerer med al tydelighed, at Erasmus bevidst adskiller sin bestemmelse fra en klassisk formel definition (definitio).<sup>269</sup>

Det er på denne baggrund, efter min mening, en fejllæsning af Erasmus' skrift, hvis man i forlængelse af Luther vil gøre *Diatriben* til en teologisk afhandling om viljesbegrebet, endsige gøre hans "definition" til et af angrebsmålene.

Hvis man på denne måde forlæser sig på Erasmus' såkaldte definition og bedømmer den ud fra en dogmatisk synsvinkel, forleder det meget let til, at man "skyder spurve med kanoner."

Erasmus' *Diatriben* er *ikke* en teologisk afhandling om mennesket coram Deo.

Skriftet giver ikke et dækkende billede af Erasmus' teologi. Der er i *Diatriben* f.eks. ikke tale om, at der advokeres for nogen teologisk uenighed med Luthers opfattelse af, at et menneskes frelse alene afhænger af Gud. Erasmus vil heller ikke være uenig med Luther i, at "vi intet godt udretter, for så vidt angår vor frelse".<sup>270</sup> Erasmus ville ikke drømme om at modsige Luthers - eller Skriftens - opfattelse af, at "Kristus er vejen". Og at "vor frelse ikke afhænger af vore anstrengelser, men af Guds nåde i Kristus".<sup>271</sup>

---

<sup>268</sup> *Diatriben*, WD 4, 8.

<sup>269</sup> Jvf. M.O'Rourke Boyle, "Erasmus and the "Modern" Question", op. cit., 64f.

<sup>270</sup> Grane, *Evangelium for folket*, op. cit., 195

<sup>271</sup> Grane, *ibidem*, op. cit., 202

Derfor rammer Grane også - muligvis utilsigtet – en pointe ved at fremhæve, at Luther gang på gang irriteres over, at Erasmus taler om noget andet end det, de alene (efter Luthers mening) skal diskutere, nemlig hvad mennesket kan med henblik på frelsen.<sup>272</sup> For denne irritation har sin naturlige forklaring i, at det, som Luther anser for det altafgørende, nemlig et menneskes frelsesvished, ikke var det, Erasmus havde sat sig for at drøfte i sin *Diatriben*. Spørgsmålet om menneskets fri vilje er for Erasmus ikke specielt relevant for den kristne filosofi. Om den menneskelige vilje har noget at bidrage med til den evige frelse eller ej, hører ifølge Erasmus, til de skjulte, for ikke at sige overflødige (*supervacanea*) spørgsmål.<sup>273</sup> Det hører til på de teologisk meningers overdrev.

En af Erasmus' slutbemærkninger i *Diatriben* er derfor heller ikke overraskende. Han giver udtryk for, at en uenighed mellem ham og Luther på dette punkt ikke for ham er ensbetydende med, at noget af det, som Luther - "kristeligt og fromt" - har lært, går tabt, hverken om den sande kærlighed til Gud, om forkastelsen af enhver tillid til vore fortjenester, om gerninger og menneskelige evner, ej heller om, at et menneskes fuldstændige tillid bør rettes til Gud og hans løfter.<sup>274</sup>

### Opbygning

Erasmus går i *Diatriben* metodisk frem efter *collatio*-princippet. Den i det følgende anvendte inddeling af skriftet følger inddelingen i *Ausgewählte Schriften*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Band 4, p. 2-194 (forkortes: WD 4).

Efter to vigtige fortaler, kald (I a 1 - I b 10)<sup>275</sup> fremlægger og kommenterer Erasmus udsagn fra det Gamle Testaments skrifter, som taler for en fri vilje (II a 1 -II a 18)<sup>276</sup>.

---

<sup>272</sup> Grane, ibidem, op. cit., 198.

<sup>273</sup> Jvf. WD 4, 12.

<sup>274</sup> WD 4, 192.

<sup>275</sup> WD 4, 2-36.

<sup>276</sup> WD 4, 36-72.

Derefter bevæger han sig over i Ny Testamente efter samme principper ( II b 1 - II b 8).<sup>277</sup> Tredie hovedafsnit er det afsnit, der advokerer mod en fri vilje, på grundlag af udsagn fra både Det gamle Testamente og Det ny Testamente ( IIIa 1 – IIIc 12).<sup>278</sup> Endelig slutter Erasmus med en sammenfatning af sine undersøgelsesresultater ( IV 1 - IV 17)<sup>279</sup>.

Nedenstående vil ikke give sig ud for at være en fyldestgørende gennemgang af *Diatriben*. I stedet for vil der blive trukket nogle hovedlinier op i *Diatriben*, som vedrører temaerne den frie vilje og uenigheden mellem Erasmus og Luther. For at møde Luther på lige fod, afstår Erasmus udtrykkeligt fra at inddrage den kirkelige traditions fædre og konciler i *Diatribens* fortløbende undersøgelse. Luther havde i indledningen til *Assertationes* understreget, at han kun tillagde Skriftens autoritet betydning.

## Skriftsteder for den frie vilje

### *Gammel Testamente:*

Erasmus anfører til at begynde med et af de klassiske steder for den frie vilje, den gammeltestamentlige apokryf, *Siraks Bog* 15, 14 -18<sup>280</sup>:

Erasmus forklarer: Før syndefaldet blev mennesket skabt med en ufordærvet fornuft og med en fri vilje (voluntas), som satte det i stand til at vælge mellem godt og ondt. Men med syndefaldet blev menneskets dømmekraft formørket, men ikke helt udslukt. Og viljen blev skadet derved i en sådan grad, at den mistede sin frihed og blev tvunget til at tjene synden. Men synden gjorde dog ikke viljen blind for det gode. Også de græske filosoffer havde - uden troen og Skriften - en naturlig gudserkendelse. Men deres erkendelse af det gode rakte ikke til den evige frelse, fordi de endnu ikke havde fået troen og Guds nåde (II a5)

---

<sup>277</sup> WD 4, 72-90

<sup>278</sup> WD 4, 90-156

<sup>279</sup> WD 4, 156-194

<sup>280</sup> ”Det var ham, der skabte mennesket i begyndelsen, men derefter overlod han det til dets egen fri vilje; hvis du vil, kan du holde budene, og om du vil vise troskab, det beror på dit eget frie valg; han har sat ild og vand frem foran dig, og du kan række din hånd ud efter, hvad du vil; mennesker har foran sig liv og død, og hvad de foretrækker, det skal gives dem.”

Erasmus diskuterer herefter forskellige opfattelser af, om den frie vilje ved egen anstrengelse og med større eller mindre assistance af en ny guddommelig nåde kan opnå det evige liv. Spørgsmålet er altså: hvilken andel har den frie vilje og hvilken andel har Guds nåde i menneskets frelse. Erasmus berører i den forbindelse de forskellige synspunkter hos Pelagius og skolastikeren Dun Scotus og hos Augustin (II a3; II a9). Hos de to første tildeles den frie vilje en for stor betydning, ifølge Erasmus. Hos Augustin forholder det sig lige modsat, forklarer Erasmus: Uden Guds nåde kan et menneske intet bidrage med til sin frelse. Det er Guds nåde i Kristus (ifølge Augustin), som skænker mennesket at tro og gøre kærlighedens gerninger. Dog er det også den samme nåde, som på overnaturlig måde ansporer viljen til at ville det, som kan føre til evigt liv. Den frie vilje er altså ikke sat ud af spillet. Men det er troen og kærligheden fra Gud, som gør den i stand til at udrette det, den vil, ifølge Augustin. Derfor kan der heller ikke være nogen menneskelig fortjeneste, men alt må tilskrives Guds nåde (II a 10).<sup>281</sup>

Der kan ikke herske tvivl om, at Erasmus selv hælder til denne sidste position.

Et sted lidt senere omskriver han denne position på følgende måde: “De (Augustin og Thomas) bestrider, at mennesket kan ville noget godt uden den særlige nåde (*sine gratia peculiari*); de bestrider, at det kan begynde, de bestrider, at det kan gøre fremskridt, og de bestrider, at det kan nå målet uden en grundlæggende og vedholdende hjælp fra den guddommelige nåde”. Erasmus betegner denne beskrivelse som “temmelig sandsynlig” (*satis probabilis*). Og han ser bl.a. dens kvalitet begrundet i, at “den lader menneskene beholde muligheden for at stræbe og opbyde kræfter, og dog lader den intet tilbage, som kan tilskrives menneskets egen fortjeneste” (II a 12).

En mere stejl og streng mening (*durior opinio*) forfægtes, ifølge Erasmus, af dem der understreger, at den frie vilje kun duer til at synde, og at kun nåden er istand til at

---

<sup>281</sup> Her kunne Erasmus have citeret Fil. 2,13: “For det er Gud, der virker i jer både at ville og at virke...”. Jvf. også B. Dalsgaard Larsen, ”Augustin om nåde og frihed”, i: *DTT*, 61, årg., 1998, 96f.

frembringe en god gerning. Her gøres den frie vilje, ifølge Erasmus, ikke til andet end voksmassen i en billedhuggers hænder (II a 12).

Den mest stejle og strenge mening (*durissima sententia*) er dog, med Erasmus' ord, den som fremføres af visse personer, når de hævder, "at den frie vilje er et tomt ord, og den hverken hos englenerne eller hos Adam eller hos os eller hverken før eller efter nådens modtagelse formår noget eller har formået noget, men at Gud virker både det gode og det onde i os - og alt hvad som sker, sker af ren nødvendighed" (II a 12).

At Erasmus med de to sidste sigter til hhv. Karlsstadt og Luther, er der almindelig enighed om.<sup>282</sup> For Luthers vedkommende refererer Erasmus her til Luthers gensvar *Assertationes* (1521)<sup>283</sup>, som han i begyndelsen af *Diatriben* understreger at have læst, dog uden at bifalde dets indhold. Erasmus koncentrerer sig i det følgende om disse to sidste positioner.

Erasmus har ikke vanskeligt ved at anføre en række eksempler fra Gammel Testamente, som synes at modbevise Luthers påstande om, at den frie vilje er et "tomt ord", at Gud virker både det gode og det onde i mennesket, og at den frie vilje af sig selv, dvs. uden Guds nåde, "ikke dur til andet end det onde".<sup>284</sup>

Det gælder ifølge Erasmus alle de mange steder, hvor der tilskyndes til omvendelse, til at vise lydighed, til at gøre det gode og afholde sig fra det onde. Alle disse opfordringer ville være uden mening, hvis mennesket ikke havde vilje til at vælge det gode, men kun duede til at gøre det onde (II a 14).

Nogle eksempler blandt de mange, Erasmus anfører: "Hvis I er villige og lydige, skal I fortære landets goder; men hvis I er modvillige og genstridige, skal I fortæres af sværdet" - hedder det hos Esajas 1,19. Erasmus kommenterer: Lad os antage, at mennesket ikke havde en fri vilje til hverken det gode eller det onde, hvad skulle da ordene "hvis I er villige" og "hvis I er modvillige" betyde!? (II a 15).

<sup>282</sup> Jvf. *Diatriben*, WD 4, 57. 59, note 84. 87.

<sup>283</sup> Luther lod næsten samtidig udsende en tysk version af skriftet, *Grund und Ursach aller Artikel D. Martin Luthers, so durch römische Bulle unrechtlich verdammt sind* (Marts 1521). Da: *Begrundelse og hjemmel*, i: *Luthers Skrifter i Udvalg*, bind 1, Aros 1980,

<sup>284</sup> Art. 36 i *Begrundelse*, op. cit., 407ff; *Diatriben* II b8 og jvf. *Om den trælbandne vilje*, op. cit., 130ff.

Eller, spørger han, hvad nytter det, at profeten opfordrer til at vende om og følge med, hvis den, der skal gøre det, er uden nogen kraft til at afgøre sig? Det ville svare til, at man sagde til en, der sad i lænker - og som man ikke ville løsne op for : “Bevæg dig væk, rejs dig op og følg efter mig” (II a 15).<sup>285</sup>

Eller hos profeten Ezekiel: “Jeg ønsker ikke nogens død, siger Gud Herren. Vend om, så skal I leve” (Ez. 18, 32). Erasmus spørger retorisk: Ville den fromme Gud beklage sig over sit folks død, hvis han selv forårsagede den? (II a 15).

Erasmus anfører en række andre eksempler på bud og opfordringer fra Gud i Gammel Testamente, som alle efter hans mening ville være absurde, hvis der ikke var forudsat en eller anden grad af fri vilje. Ellers ville den syngende jo synge forgæves, når han istemte salmistens ord: “Du skal holde dig fra det onde og gøre det gode, søge freden og stræbe efter den” (Sl. 34, vers 15) (II a 15).

Desuden har han svært ved at se, hvordan tanken om at alting sker ved Guds nødvendighed harmoniserer med de mange appeller fra Gud til sit folk om at handle ret. F.eks.: “Gid mit folk ville høre mig, gid Israel ville vandre ad mine veje! Hvor let skulle jeg da kue deres fjender” (Sl. 81, 14). Hvorfor, spørger Erasmus, fremfører Gud sine forjættelser med denne type forbehold, hvis alt var afhængig af Guds vilje? (II a 16).

#### *Ny Testamente:*

Bevismaterialet løftes ikke op på et højere teologisk plan, ved at Erasmus bevæger sig ind i Ny Testamente. Eksemplerne, som Erasmus vælger, kredser også her om det, i Erasmus' øjne, ufornuftige og uholdbare i at hævde altings nødvendighed og viljens ufrihed, når nu Skriften på så mange måder synes at tale direkte imod denne påstand.

Erasmus tager både udgangspunkt i Jesus-ord og Paulus-ord. Her følger blot nogle enkelte eksempler blandt mange: Når Jesus beklager sig over Jerusalem med ordene: “hvor ofte ville jeg ikke samle dine børn, ... men I ville ikke” (Mt. 23, 37), så går Jesu

---

<sup>285</sup> Es., 45, 20.22

bebrejdelse af Jerusalems børn jo ikke på, at de er drevet af en nødvendighed, men Jesus bebrejder dem deres ringe og genstridige vilje (II b 1).

Det samme gælder Jesu mange opfordringer om at holde budene, f.eks. "Men vil du gå ind til livet, så hold budene!" (Mt. 19,17). Erasmus spørger: ville disse mange opfordringer ikke være uden mening, hvis ikke den menneskelige vilje blev tillagt nogen virksomhed overhovedet?

Eller Erasmus kan pege på løn-motivet hos Jesus.

Når Jesus f.eks. ved Verdensdommen indbyder til sit rige, så taler han ikke om nogen "nødvendighed" hos dem på sin højre side, men han siger: "Kom, I som er min faders velsignede, ....for jeg var sulten, og I gav mig at spise". De på hans venstre side, som ikke fik adgang, bebrejdes heller ikke nogen "nødvendighed", men derimod at de bevidst undlod at handle (II b 2).

Erasmus nævner desuden de mange opfordringer fra Jesus om at gå ind på evangeliets budskab, f.eks. "Bed, så skal der gives jer, søg, så skal I finde" (Mt. 7,7; jvf. også Mt.11, 28; m.fl.).

Og på samme linie er de mange lignelser om at bevare Guds ord, f.eks. lignelsen om sædemanden (Mt. 13,1ff; jvf. også Mt. 25,1ff; m.fl.). Om disse lignelser siger Erasmus, at de selvfølgelig skal anspore os til med flid at anstrenge os, så vi ikke går til grunde, pga. ligegyldighed over for evangeliet. Og han føjer til, at disse ord ville være overflødige, hvis alt kunne tilskrives nødvendighed (II b 2).

Erasmus går derpå over til Paulus for at undersøge, hvad denne "kraftfulde forsvarer" (strenuus assertor) af nåden har at sige til fordel for den frie vilje.

Erasmus hefter sig her bl.a. ved visse af Paulus' domsord, som understreger, at Guds retfærdige dom vil afsløre, at Gud vil gengælde enhver efter hans gerninger, f.eks. Rom. 2,6ff. Erasmus spørger: hvad er det for en retfærdighed, som lader "vrede og harme", "nød og angst" ramme synderen, hvis denne intet gjorde af egen vilje, men udelukkende handlede af nødvendighed? (II b 3).

Erasmus kan desuden pege på Paulus' brug af billedtale, f.eks. fra idrættens verden med kapløbet om sejrskransen (1. Kor. 9, 25f.), af troens kamp (1. Tim. 6, 12), af den kristne soldat (2. Tim. 2, 3f) og af bonden der skal høste af sit slid (2. Tim. 2, 6). Jvf. også ordene: "jeg har stridt den gode strid, fuldført løbet og bevaret troen" (2. Tim. 4, 7).

Erasmus kommenterer, at ordene "kamp", "sejrspris", "retfærdige dommer", "overrække som anerkendelse" og "kæmpe" forekommer ham svært forenelige med ren nødvendighed, hvor viljen intet gør, men er passiv (II b 4).

Erasmus runder sin eksempelsamling (collatio) fra Gammel og Ny Testamente af med at stille to sigende spørgsmål:

- Hvilket formål har lovprisningen i Siraks Bog (Sir. 44, 1ff) af berømte mænds handlinger, hvis menneskelig ihærdighed ikke fortjente nogen ros?
- Hvordan skal man forstå den overalt roste lydighed, hvis mennesket i udførelsen af sine gode og onde handlinger blot er som et redskab (instrumentum) over for Gud, på samme måde som øksen er det for tømmeren?

Det er de spørgsmål som både Wiclif og Luther skylder at svare på. For begge lærer de, ifølge Erasmus, at alting sker af nødvendighed. Erasmus citerer i den forbindelse fra Luthers *Assertiones*, hvor Luther bekræfter sin tilslutning til Wyclifs synspunkt.<sup>286</sup>

## Skriftsteder imod den frie vilje

Erasmus trækker først *f o r h æ r d e l s e s* motivet frem som argument mod den frie vilje. Og et af eksemplerne er Guds forhærdelse af Farao (2. Mos. 9, 12.16), som Paulus behandler i Romerbrevet (Rom. 9): Guds forhærdelse af et menneske kan umiddelbart synes at modsige Guds godhed og ophæve menneskets frie vilje. Men sådan behøver det

---

<sup>286</sup> Artikel 36: "Derfor er det nødvendigt også at tilbagekalde denne artikel. For jeg har udtrykt mig upassende, når jeg hævdede at den frie vilje før modtagelsen af nåden blot var et tomt navn; jeg skulle simpelthen have sagt, at den frie vilje er rent opdigtet eller et navn uden sagligt grundlag, fordi det står i ingens hånd at udtænke noget godt eller ondt, men alt sker med absolut nødvendighed (de necessitate absoluta) sådan som Wiclif ganske rigtigt lærte i den af Konstanz fordømte artikel" jvf. WA 7, 146, 3-8, *Diatriben*, II b 8 (p. 90) og *Vom freien Willen*, hrsg. Gunther Wenz, Göttingen 1998, 5f.



ikke at forstås, ifølge Erasmus. Den pågældende forhærdelse har sin grund i Faraos tyranniske sindelag. Og Gud ophæver et menneskes forhærdelse, når det igen adlyder Guds befalinger (III a1- III a4).

Et andet nærliggende emne, Erasmus slår ned på og som synes at tale imod den frie vilje, er *p r æ d e s t i n a t i o n*: For det, Gud veed på forhånd, må han også ville, siden han ikke forhindrer, at det sker. I den forstand synes alt at skulle tilskrives Gud. Er det så ikke ensbetydende med - spørger Erasmus - at Guds vilje derved ophæver menneskets vilje? Erasmus prøver at nærme sig en forklaring ved igen at pege på tilfældet Farao. For at Gud har vidst, at Farao ville gå til grunde - og tilladt det - er ikke ensbetydende med, at det var Guds vilje, der tvang Farao til at være gudløs. Farao kunne i høj grad takke sig selv og sin egen ondskab for den skæbne han fik. Når en handling er ond, så skyldes det, ifølge Erasmus, ikke Gud, men menneskets vilje. Gud kan kun siges at have et medansvar i den forstand, at han ikke forhindrer den menneskelige vilje i at gøre hvad den selv vil (III a6; III a10).

Et andet Skriftsted, som synes oplagt at tage frem i denne sammenhæng er pottemagerlignelsen fra Det gamle Testamente, som også Paulus inddrager i Romerbrevet (jvf. Es. 45,9; Jer. 18, 6; Rom. 9, 21-23). Dette billede af leret i pottemagerens hånd, modsiger jo tilsyneladende også tanken om menneskets frie vilje. Men ifølge Erasmus er dette sted ikke nødvendigvis en fuldstændig afskrivning af den frie vilje. Snarere er det en opfordring til at adlyde og føje sig efter Guds vilje, som det våde ler gør det i pottemagerens hænder. Denne tolkning ser Erasmus bekræftet af, at der hos Jeremias umiddelbart efter følger formaninger til bod og omvendelse (Jeremias 18, 8ff). Og sådanne formaninger ville være formålsløse, hvis alt skete af nødvendighed (III a13).

Også andre metaforer kunne tolkes som et udtryk for en guddommelig nødvendighed: "Præler øksen over for ham, der hugger med den? Gør saven sig hovmodig over for ham, der trækker den? Som om kæppen kan svinge ham, der løfter den" (Es. 10, 15). Og selvom ordene her er møntet på assyrerkongen, som Gud har benyttet som

strafferedskab af sit folk, så er dog også en sådan gudløs konge et “levende og fornuftsbevæget” værktøj, fastslår Erasmus.

På samme måde er det med menneskets Gudsforhold. Også mennesket er som et værktøj, et levende værktøj, bevæget med fornuft, over for Gud. Mennesket står i en tjeners forhold til Gud. Og ligesom det ville være absurd at hævde, at værktøjet udrettede noget ved egen hjælp, sådan udretter tjeneren heller ikke noget uden sin herres befaling. Men ingen ville vel af den grund hævde, at en tjener, der således adlyder sin herres befaling, ingenting gør af egen vilje eller kraft, spørger Erasmus (III a 15).

Erasmus erkender, at der synes at være mange modstridende udsagn i Skriften om den frie vilje. Men står man stejlt på, at nåden og den guddommelige vilje bevirker alt, uden nogen medvirken fra den menneskelige vilje, lukker man øjnene for Skriftens tale om fortjeneste og skyld. Og omvendt, hvis vægten lægges på den menneskelige vilje alene, og nåden skubbes i baggrunden, overhører man Paulus' gentagne understregning af den frelsende nåde. Begge opfattelser hver for sig er, ifølge Erasmus, lige uholdbare.

For insisterer man på den ene af opfattelserne, betyder det, ifølge Erasmus, at Helligånden - som står bag de kanoniske skrifers indhold - modsiger sig selv. Og en sådan tanke er i Erasmus' forestilling utænkelig. Erasmus erklærer sig enig med Luther i, at Skriften er øverste autoritet. Det er ikke herom striden står. Men opgaven består i, at prøve at nå frem til en fortolkning, som forsøger at løse modsigelsen (*nodum explicet*). Det kan kun ske ved, ifølge Erasmus, at fastholde en kombination af Guds altafgørende nåde med menneskets stræben og vilje (III a 17).

Dette giver Erasmus også nogle centrale eksempler på i sidste del af afsnittet<sup>287</sup>

ud fra udvalgte tekster som synes at ophæve den frie vilje (f.eks. 1. Mos. 8,21; Es. 40, 6-8; Ordsp. 21,1; m.fl.). Når Kristus f.eks. ifølge Johannes evangeliet 15, 5, siger: “For skilt fra mig kan I slet intet gøre”, er det i Erasmus' øjne ikke ensbetydende med nogen afskrivning af en fri vilje. For, skriver Erasmus, “at gøre intet” siger man om det, man

<sup>287</sup> I lange passager (afsnit III b) er Erasmus her afhængig af John Fisher's gendrivelse (*Assertionis Lutheranae confutatio*, Antwerpen, 1523) af Luthers *Assertiones*, jvf. også Gunther Wenz, hrsg., *Vom freien Willen*, op. cit., 30, note 6.

ikke kan opnå, men det udelukker ikke, at man kan stræbe mod det og på en eller anden måde gør fremskridt.

Også Johannesevangeliet 3,27, kunne umiddelbart opfattes som et bevis mod en fri vilje: Johannes Døber siger her: "Et menneske kan ikke tage noget som helst uden at have fået det givet fra himlen". Men heller ikke fra dette udsagn kan man slutte, at der ikke findes nogen kraft eller brug af den frie vilje.<sup>288</sup>

Erasmus drager en parallel til en from skipper, der styrer sit skib frelst i havn efter en svær storm: Han siger ikke: "jeg (ego) har reddet mit skib", men "Gud har reddet det" - og dog har hverken skipperens kunnen eller anstrengelse været uden betydning. På samme måde med en landmand, der kører et stort læs korn ind i sin lade. Han siger ikke: "Jeg har givet så stor en høst", men "Gud har givet den" - og dog vil næppe nogen hævde, at landmanden ikke har bidraget til kornhøsten.<sup>289</sup>

Andre eksempler på denne tilsyneladende paradoksalitet mellem Guds enevirken og menneskets medvirken, ser Erasmus i f.eks. Salme 127,1: "Hvis ikke Herren bygger huset, arbejder bygmestrene forgæves. Hvis ikke Herren våger over byen, våger vægteren forgæves". Heller ikke her er der tale om, at den frie vilje intet udretter, men alene om, at den kun med nådens bistand opnår, hvad den stræber imod (III c1).

Det er tydeligt, at det er Erasmus magtpåliggende - af hensyn til det kristne fromhedsliv - at "redde" blot et minimum af fri vilje. Det gælder også for udvalgte steder i Paulus' breve, som ved første øjekast synes at fjerne enhver virksomhed (omnis vis) hos den menneskelige vilje (2. Kor. 3,5; 1. Kor. 4,7; Jak. 1,17; Phil. 2,13 m.fl.).

Men også her kan man "komme den frie vilje til hjælp", skriver Erasmus. Med henvisning til kirkefædres læsning<sup>290</sup> inddeler Erasmus den menneskelige handling i tre skridt: at tænke, at ville, at udføre. Ved det første og sidste skridt tillægges viljen ingen mulighed for at bevirke noget. For det er ved nåden alene, at ånden bevæges til at tænke det gode, og det er ved nåden alene, at det som tænkes, også bliver udført. Men ved det

<sup>288</sup> .. nec ideo consequitur nullam esse vim aut usum liberi arbitrii, *Diatribæ*, III c 1.

<sup>289</sup> De to paralleler er inspireret af Origenes, jvf. ibidem (p.137), note 295 og 296.

<sup>290</sup> *Diatribæ*, WD 4, III c 4, spec. Bernhard af Clairvaux's traktat om nåden og den frie vilje.

midterste skridt, d.v.s når mennesket samtykker, er “både nåden og den menneskelige vilje virksom, dog sådan, at den grundlæggende årsag er nåden, og den mindre grundlæggende årsag vores vilje” (III c 4, jvf. IV 8).

Men, understreger Erasmus, da mennesket helt og holdent kan takke nåden for, at handlingen effektueres (jvf. ovenfor), har mennesket ingen grund til at rose sig over for Gud. “For også det, at mennesker er i stand til at give nåden sit samtykke og arbejde sammen med den, er Guds værk”<sup>291</sup> (III c 4). Et menneske bør spejle sig i Paulus’ ord: “Hvad har du, som du ikke har fået givet?” (1. Kor. 4, 7, jvf. Jak. 1, 17) (III c5). Og det skal tilsvarende lægge sig Jesu formaning på sinde: “Når I har gjort alt, hvad I har fået besked på, skal I sige: Vi er unyttige tjenere, vi har kun gjort, hvad vi skulle gøre” (Lk 17, 10) (III c 8.9).

Dog fastholder Erasmus også i denne sammenhæng hele tiden dette tilsyneladende paradoks: den altbevirkende nåde betyder ingen ophævelse af den frie vilje, løntanken og fortjenestemotivet - så ubetydelige deres andele end må forekomme – kan ikke bortelimineres.

Han illustrerer det ved at drage en parallel til samarbejdet mellem en arkitekt og hans lærling. Det er arkitekten som har den afgørende rolle. Han bestemmer, leder, fordeler og springer hjælpende til ved arbejdets udførelse og kan med god grund tilskrives al æren. Men det er dog ikke ensbetydende med, at lærlingen ingen andel har i arbejdet. Hvad arkitekten betyder for lærlingen, betyder nåden for vores vilje - hævder Erasmus (III c12, jvf. IV 8).

Når Erasmus i denne sammenhæng beskriver viljens “rolle” i frelsesspørgsmålet, er mennesket altså selv en medarbejder på sin frelse. Og Erasmus kan fremhæve fortjeneste-og lønmotivet ved i samme forbindelse at understrege, at Gud regner mennesket til fortjeneste (pro meritis), at det ikke vender sit hjerte fra hans nåde, og at det stræber mod at leve i simpel lydighed (III c12).

---

<sup>291</sup> *Diatribes*, WD 4, 142, l. 2ff.

Men igen: Det ændrer ikke på, at mennesket helt og holdent kan takke Guds nåde for dets frelse. For også det, som den menneskelige vilje yder, skyldes i sidste ende Gud. For han har jo både skabt, befriet og helbredt viljen (IV 8).

Derfor vil man også misforstå Erasmus, hvis man tillagde ham den mening, at frelsen i sidste instans er menneskets egen gerning. Men Erasmus' understregning af nåden betyder altså heller ikke, at mennesket ingenting yder!

### Sammenfatning og vurdering

Som Erasmus forstår den lutherske position i denne sag, har Luther og hans tilhængere, ifølge Erasmus, et forklaringsproblem.

Det fremgår ikke mindst af *Diatribens* egen sammenfatning. For alle belæg fra Skriften peger ifølge Erasmus i samme retning, nemlig, at mennesket ikke er underlagt en absolut nødvendighed, og at det trods syndefaldet kan andet og mere end blot at synde.

Erasmus kommer i *Diatriben* ikke nærmere ind på syndefaldets konsekvenser. Men det går som en rød tråd igennem Erasmus' udredning, at syndefaldet - eller arvesynden - ganske vist har svækket menneskets dømmekraft og frie vilje, men ikke fuldkommen ødelagt den. Den af Gud skabte *lex naturae* i mennesket og den dermed forbundne erkendelsesmulighed af det Gode, er således ikke spoleret af synden, ifølge Erasmus.<sup>292</sup>

Det betyder, at mennesket - også uden Kristi ånd - kan vende sig til nåden og begære den. Denne evne er selvsagt ikke blevet mindre, ifølge Erasmus, hvis et menneske også er blevet genfødt og nyskabt af Kristi ånd i dåben!

Derfor har Erasmus heller ikke forståelse for den lutherske position, når det f.eks. i artikel 31 i *Assertiones* hedder: "Et fromt menneske synder i alle sine gode gerninger". Og videre i samme artikel: "Men et fromt kristenmenneske skal lære og vide, at alle hans

---

<sup>292</sup> O. Schottenloher om Erasmus' menneskesyn: "Der Mensch war von Natur *ad imaginem* oder auch *ad similitudinem dei* geschaffen, das heisst er trug in seinem Geiste die *imago dei*, um sie zur Ähnlichkeit mit Gott auszuprägen", i: O. Schlottenloher, "Lex naturae und Lex Christi bei Erasmus", i: *Scrinium Erasmianum I-II*, Leiden 1969 (p. 252-299), 255.

gode gerninger er uduelige og utilstrækkelige i Guds øjne” (her i den tyske version “*Grund und Ursache*”).<sup>293</sup>

For ved at påstå, at det retfærdiggjorte menneske ikke kan andet end at synde, gør man, med Erasmus’ ord, Guds nåde temmelig pauver (*parca dei gratia*) (IV14). Kaldte Paulus ikke det genfødte menneske for en ny skabning (IV16).

Dertil kommer, at det ifølge Erasmus må blive formålsløst, at Gud har forordnet sine bud, hvis den kristne alligevel er ude af stand til at holde dem. Og den lutherske påstand undrer Erasmus så meget mere, fordi mange af budene er af en sådan beskaffenhed, at de let kunne holdes, hvis man blot havde vilje til det! (IV 14). I deres store iver efter at betone den altafgørende nåde m.h.t. menneskets frelse, reducerer lutheranerne således nåden i andre henseender, siger Erasmus (IV 14).

Hvis alting sker af nødvendighed, og man ikke kan andet end at synde, skylder det lutherske parti endvidere at forklare, at Gud så åbenlyst i Skriften priser nogle for deres gode handlinger, mens andre straffes for deres onde. Det kan de (lutheranerne) heller ikke forklare, hævder Erasmus, på anden måde end ved at de overdriver arvesynden til det uhyrlige (*exaggerant in immensum peccatum originale*), og ved at de påstår, at Guds bud alene er givet, for at Guds nåde kan blive herliggjort (IV 13).

Et andet punkt, som Erasmus mener, Luther skylder at give en forklaring på, er de mange steder i Skriften, hvor talen er om løn og fortjeneste efter gerninger. Hvis viljen intet formår, eller hvis den retteligt burde afskaffes - Luther så helst, at dette ord aldrig var blevet opfundet<sup>294</sup> - hvad mening har det så, at lydighed mod Guds bud belønnes i Skriften, og ulydighed fordømmes? Eller, fortsætter Erasmus, hvorfor tales der i Skriften så ofte om dom, hvis intet beror på vores afgørelse, men alt sker af nødvendighed (IV 3)?

---

<sup>293</sup> *Begrundelse og hjemmel*, op. cit., 398.

<sup>294</sup> *Begrundelse og hjemmel*, op. cit., 409.

Alle opfordringer, formaninger, trusler, advarsler og bebrejdelser i Skriften er ifølge Erasmus omsonst, hvis vi ingenting formår, og hvis Gud alene virker og fuldender alt i overensstemmelse med sin uudgrundelige vilje. Hvis Gud alene virker og fuldender alt, får det som konsekvens, at der ikke gøres forskel på den dovne og martyren (IV3). Heller ikke denne tankegang har, ifølge Erasmus, støtte i Skriften. For ifølge den vil Kristus, at vi kæmper, beder og anstrenger os, for til sidst herigennem at opnå det evige livs sejrskrans. Og hvis Kristus på forhånd havde besluttet sig for at give os prisen gratis, havde han næppe heller befalet os at stræbe så meget (IV3).

Erasmus glemmer ikke at betone - heller ikke mod slutningen af *Diatrobe* - at han ikke betragter sig som dommer i spørgsmålet om den frie vilje. Men han har villet belyse sagen ved hjælp af Skriften for at nå til større klarhed i spørgsmålet. Andre må fælde dommen. Alligevel lægger Erasmus ingen steder skjul på, hvad hans egen opfattelse af spørgsmålet er. Han lægger heller ikke skjul på, at han ser sin egen udlægning af Skriftbelæggene helt i tråd med den kirkelige traditions, trods sin bevidst sparsomme inddragelse af den (I b 1.2).

Således peger både Skriften selv og dens fortolkere op igennem kirkens historie, ifølge Erasmus, entydigt på en eller anden form for eksistens af en fri vilje (I b2). Og derved burde man lade det blive, mener Erasmus. For spørgsmål som den frie vilje, Guds forudviden, guddommelig nødvendighed er ikke væsentlige eller nødvendige af hensyn til den kristne fromhed. De er heller ikke spørgsmål, som der kan gives entydige svar på. Derfor er de heller ikke egnet til offentlig debat (I a 9 og I a 10).

Det betyder ikke, at Erasmus kunne drømme om at lægge låg på den teologiske diskussion. Men med henblik på den kristne (uoplyste) offentlighed foretrak han, at man holdt sig til Paulus' skelnen mellem, hvad der er tilladt, og hvad der er gavnligt (1. Kor. 6,12, jvf. I a 9). Ikke alt, som står til diskussion blandt fagfolk, er egnet til offentlig debat! Og han understreger sit principielle synspunkt ved at sige, at selvom det skulle vise sig, at Wiclif og Luther i en eller anden forstand havde ret i, at alt hvad vi gør som mennesker, sker af ren og skær nødvendighed, ville det være stærkt uhensigtsmæssigt

(inutilius) at bringe dette paradoks ud blandt folk. For det ville uden tvivl medføre, ifølge Erasmus, at enhver fromheds anstrengelse ville gå i stå og gudløsheden brede sig (I a 10).<sup>295</sup>

På den baggrund er det ikke vanskeligt at forstå, at Erasmus ikke brød sig om Luthers "assertio" (frikendelse, fast standpunkt) om bl.a. den frie vilje. Paradokser og overdrevne påstande, som dem Luther fremsætter i sit skrift - og som tilmed giver sig ud for at være kristne sandheder - er ikke til gavn for fromheden.

I forlængelse heraf mener Erasmus, at overdrivelser og misbrug hos det ene parti ofte får som konsekvens, at den anden part har indtaget unødvendigt skarpe og ekstreme standpunkter. Et par eksempler:

Når visse tankeløse mennesker inden for kirken opfører sig som kræmmere ved at sælge helgenfortjenester og insistere på ydre lovgerninger, medfører det, at Luther skærer igennem og hævder: Der gives overhovedet ingen helgenfortjenester, og alle gerninger, endda nok så fromme menneskers, er syndige og trækker en evig fordømmelse med sig, hvis ikke troen og Guds barmhjertighed forinden kommer til undsætning (succurrere) (IV 15).

På samme måde, hefter Erasmus sig ved, at der er visse folk i kirken, der med trusler om helvedsstraffe, erklærer ubetydelige priorers anordninger for forpligtende, og som ikke betænker sig på at udlove evigt liv, hvis nogen adlyder. Dette har til gengæld medført, at modparten forsøger at blive den slags overdrivelser kvit ved at erklære alle anordninger fra paver, koncilier og biskopper for kætterske og antikristelige. Eller den ene part har løftet pavens magt til skyerne, hvilket har fået den anden part til at omtale paven i offentligheden på en måde, "som jeg ikke vover at gengive"! (IV 15).

Den slags sammenstød af overdrivelser (*hyperbolarum collisiones*) er, ifølge Erasmus, skyld i den torden og lynild, som jorden i disse tider er rystet af. Og hvis de to parter

---

<sup>295</sup> Et synspunkt der er stik imod Luthers, som omgående lod *Assertationes* oversætte til folkesproget (*Grund und Ursach....*) og "mit Nachdruck die uneingeschränkte Öffentlichkeitsrelevanz der Thematik einschärfte" (Gunter Wenz), i: *Vom freien Willen*, op. cit., 10.



holder fast ved deres overdrevne standpunkter vil det ende som den vilde kamp mellem Achilleus og Hektor, som kun døden formåede at skille fra hinanden (IV 16).

Erasmus ser løsningen på stridsemnet i mådehold hos begge parter. Det er jo ikke evangeliet selv, som er på spil efter Erasmus' mening. Den frie vilje er, ifølge Erasmus, ikke et spørgsmål, som rejser tvivl om det grundlæggende i kristendommen, nemlig budskabet om Guds barmhjertighed og nåde. Men det er på den anden side et teologisk emne, som - hvis man kategorisk og åbentlyst benægter viljens frihed - med Erasmus' øjne vil kunne få fatale konsekvenser for den kristne fromhedspraksis.

Derfor gælder det, ifølge Erasmus, om at moderere sig i spørgsmål som disse (in his placet moderatio) (IV16). Viljen skal hverken tilkendes for meget (Pelagius) eller helt gøres til en illusion (Luther). Men dens rolle befinder sig et sted derimellem. Det er den midtergang, som både Skriften og den kirkelige tradition, ifølge Erasmus, selv følger. Og som Erasmus tilslutter sig.

Finder man som nutidig læser den slags udsagn utilfredsstillende eller for upræcise, er det fordi man har glemt, hvad der var Erasmus' eget udgangspunkt i indledningen (jvf. I a 4). Han ønskede netop ikke at fremsætte "assertoriske" meninger i denne sag.

Når Erasmus i *Diatriben* mere direkte fremsætter sit eget synspunkt, sker det da også med udsagn som f.eks., at han "bifalder den mening hos dem, som tillægger den frie vilje noget, men nåden det meste" (IV 16). Eller: den frie vilje har "en eller anden kraft ved sig" (arbitror aliquam liberi arbitrii vim (esse), I a 5).

Måske kommer man Erasmus' eget standpunkt nærmest i en lille, men meget sigende lignelse (parabola) fra Erasmus' hånd: En far hjælper sit barn på benene, fordi det ikke kan gå selv trods alle dets anstrengelser, og peger på et æble der ligger overfor. Barnet vil hellere end gerne løbe hen til det, men pga. lemmernes svaghed ville det hurtigt falde omkuld igen, hvis ikke denne far rakte sin hånd ud mod det og støttede det i at gå. Sådan lykkes det ved faderens hjælp at nå frem til æblet, som faderen glad giver barnet i hånden som en slags belønning for dets gang (IV 9).

Det er et godt billede på, hvordan Erasmus betragter spørgsmålet om forholdet mellem nåden og menneskets frie vilje.

Som han selv skriver i umiddelbart forlængelse af lignelsen: barnet havde ikke kunnet komme på benene, hvis ikke faderen havde løftet det op. Det havde ikke set æblet, hvis ikke denne far havde peget på det, det havde ikke kunnet nå frem til æblet, hvis ikke faderen bestandigt havde understøttet barnets svage skridt, og det havde ikke fået fat i æblet, hvis ikke faderen havde givet det i hånden på barnet.

Hvad kan barnet i denne sammenhæng takke sig selv for? spørger Erasmus. Svaret, som Erasmus lader være underforstået, er: Ingenting! Og dog, fortsætter Erasmus, har barnet gjort noget (nonnihil!), uden dog at det af den grund kan prale af egne kræfter, da det skylder faderen alt (cum se totum debeat patri) (IV 9).

Lignelsen demonstrerer, at Erasmus tilkender Guds nåde det helt og aldeles afgørende aspekt ved Guds frelsesgerning. Men lignelsen viser også, at Erasmus ikke vil give afkald på menneskets frie vilje, hvor ubetydelig den end er i Guds frelsesregnskab.

Erasmus giver tilslut i *Diatriben* en række grunde til at fastholde forestillingen om den frie vilje. For det første, fordi der herved er noget, som kan bebrejdes de ugudelige selv, når de bevidst unddrager sig Guds nåde. For det andet, at Gud kan holdes fri af den falske anklage for at være grusom og uretfærdig, så vi ikke af den grund vender os mod fortvivelse og ligegyldighed. For det tredje, at vi anspores til stræbsomhed.

Af sådanne grunde bliver der fra næsten alle sider hævdet en fri vilje, som vel at mærke ikke duer til noget (inefficax) uden Guds vedvarende nåde (IV16).

Med sin gentagne understregning og fremhævelse af nådens afgørende betydning, har Erasmus uden tvivl regnet med, at et forlig med Luther ikke var ganske udelukket. Erasmus blev dog belært om noget andet gennem *De servo arbitrio*, hvor Luther helt afskrev den frie vilje. Den kunne, ifølge Luther, højst gøre sig gældende i menneskelige relationer. Men coram Deo havde den intet at betyde. Her beroede intet på menneskets anstrengelser, men alt på Guds nåde. Kun derigennem skabtes frelsesvished, ifølge Luther.

Forskellen mellem Erasmus og Luther beror på et forskelligt perspektiv.

For Erasmus indgår den frie vilje som et element i den kristne fromhed og Kristi filosofi. For Luther er den frie vilje uløseligt knyttet til selve frelsesperspektivet - og må derfor aflives.

Dermed er det også en træffende karakteristik at kalde Luthers skrift for en “endegyldig generalafregning med humanisternes store mand”.<sup>296</sup>

Men diskussionen af, hvem af de to, der repræsenterer den mest troværdige udlægning af Skriftens mening om den sag, er fortsat et uafsluttet kapitel.

Erasmus svarede på Luthers modangreb i et dobbeltskrift *Hyperaspistes diatribae adversus servum arbitrium Martin Lutheri*, som udkom i 1526 og 1527.

Luther besvarede ikke dette skrift.

---

<sup>296</sup> L. Grane, *Evangelium*, op. cit., 192.

## IV. Poul Helgesen

En udførlig fremstilling af Poul Helgesens liv (herefter: Helgesen) og politiske/kirkepolitiske rolle i det danske reformationsopgør vil ikke blive givet her. Der henvises til nyere danske fremstillinger af den danske reformationshistorie eller til kortere nyere biografiske fremstillinger.<sup>297</sup> Følgende korte karakteristik kan dog være nyttig:

Helgesens opvækst og nærmere uddannelsesforløb er på grund af kildernes tavshed herom uvis. Dog står visse ting fast: Helgesen er efter eget udsagn fra Halland og født i Varberg. Hans moder var svensk, faderen dansk. Hans nøjagtige fødselsår er ukendt, men er antagelig omkring 1485<sup>298</sup>. Han oplyser selv, at han fra barndommen af har været i kloster, dvs. Varbergs karmelitterkloster, "Vor Frues Brødre". Herefter lader kilderne os så godt som i stikken frem til 1519. Dog har han i den forløbne periode gennemført ordenens traditionelle munke- og lektoruddannelse, efter al sandsynlighed i karmelitternes danske hovedkloster i Helsingør, er blevet præsteviet og har evt. suppleret med universitetsstudier. Hvor vides ikke, men en del kunne tyde på Københavns Universitet<sup>299</sup>. Et nu tabt skrift fra 1517, som Helgesen fik trykt, om den fordærlige handel med embeder (*De Simoniaca pravitate oratio*), kan muligvis være hans baccalaureusforelæsning.<sup>300</sup> Først i 1519 kan han atter tidfæstes, da han nævnes som forstander for ordenens studiehus i København.

---

<sup>297</sup> Kai Hørby, "Helie, Paulus" i: *DBL* 6, 1980, 210-212. Gert Posselt, "Helgesen, Poul", i: *DEC* 8, 1997, 346; Sigurd Kværndrup, Poul Helgesen, i: *Dansk Litteraturs historie*. Bind 2, Kbh. 1984, 109-120; Kaare Rübner Jørgensen, "De Hvide Brødre i Helsingør", i: *Helsingør Bymuseum Årbog*, 1979, 5-63, spec. 30ff.

<sup>298</sup> Jvf. J. Oskar Andersen, op. cit., 8 og K. Rübner Jørgensen, op. cit., 30.

<sup>299</sup> J. Oskar Andersen, op. cit., 31; K. Rübner Jørgensen, op. cit., 30f; O. Friis, op. cit., 228. Denne formodning deles ikke af C. T. Engelstoft, op. cit., 5.

<sup>300</sup> Jvf. K. Rübner Jørgensen, op. cit., 31; Helgesens *oratio* omtales i et håndskrevet katalogfortegnelse over Københavns Universitetsbibliotek fra 1603, jvf. SPH VII, 3.

To år forinden havde Christian 2. skænket ordenen og Vor Frue kloster i Helsingør Sct. Jørgens kapel og hospital, beliggende uden for Nørreport ved København. Det var kongens ønske, at midlerne herfra skulle bruges til at opretholde karmelitternes studiehus i Sct. Peder Stræde 14 (på det nuværende Valkendorf kollegiums grund), og at karmeliterne til gengæld bl.a. skulle stille med en doktor eller baccalaureus i teologi, som skulle læse en daglig lektie i teologi ved Københavns Universitet. Ordenens provinsmøde i Landskrona besluttede 3. april 1519, at begge poster, forstander for studiehuset og stillingen som universitetslærer skulle tilfalde Helgesen.<sup>301</sup> Heraf kan det sluttes, at Helgesen på dette tidspunkt havde opnået, i det mindste, baccalaurgraden i teologi.<sup>302</sup>

De følgende år blev turbulente for Helgesen. Han lod sig hvirvle ind i oprøret mod Christian 2., han skrev mod de danske og svenske reformatorer, han lagde ikke fingrene imellem, når han angreb sine egne, kirkens gejstlige, for magtmisbrug og uduelighed. Han deltog i flere herredage, bl.a. herredagen i København 1533, hvor han optrådte som anklager i en kætterproces mod Hans Tausen. Han blev svigtet af flere af sine fremtrædende studenter og ordensfæller, her i blandt Peder Laurensen og Frans Wormordsen, som blev anførere for reformationen i Malmø.

Under hele forløbet frem til sin død var han sin ordens provincialprior og samtidig førende talsmand og forsvarer for den bestående kirke, dog hele tiden med krav til de gejstlige og verdslige ledere om reform af kirkens liv. Meget betegnende er, at han højst sandsynligt er død, mens han har siddet og skrevet i sin Danmarkskrønike, kaldet *Skibykrøniken*, idet den ophører midt i en sætning ”Dum hec aguntur” (Mens dette gik for sig..). Hans sidste notat knytter sig til en begivenhed i oktober 1534. ”Hvad der herefter er sket, fortaber sig i uvishedens mørke og er en af det 16. århundredes største gåder” (K. Rübner Jørgensen).<sup>303</sup>

<sup>301</sup> Jvf. bl.a. *Skibykrøniken*, ved A. Heise, København 1890-91, 62.

<sup>302</sup> jvf. C. T. Engelstoft, op. cit., 23ff.

<sup>303</sup> K. Rübner Jørgensen, op. cit., 42.

Vi vil nu bevæge os ind i Helgesens teologiske univers. En af reformationstidens afgørende teologiske uenigheder drejede sig om forholdet mellem Skrift og tradition forstået som åbenbaringskilder for Guds ord. Hvor møder vi Guds ord? Helgesens opfattelse heraf – i opgøret med de danske prædikanter – danner på mange måder en grundstruktur for hele hans teologi.

## IV. 1 Skrift og tradition

I den grundlæggende disputats af Niels Knud Andersen, *Confessio Hafniensis*, fra 1954, omhandlende den tidlige danske reformationsbevægelse, konkluderes, at de danske prædikanter, repræsenteret ved bl.a. Peder Laurensen og Frans Vormordsen, var præget af den humanistisk-reformatoriske reformationstype.<sup>304</sup> Denne reformatoriske retning havde sit udspring i Schweiz og Sydtyskland, hvorfra den via handelsforbindelser nåede til Nordtyskland og det østlige Danmark, centreret omkring byerne Malmø og København. Kendetegnende for de danske prædikanter syn på Skriften var, at de opfattede den ud fra et formal-biblicistisk synspunkt. Hovedsagen var at betone Bibelen som eneste sandhedskilde og norm for, hvad sand kristendom er. Når de danske prædikanter skulle udpege den bindende autoritet for den kristnes liv, skete det ved at henvise til Skriften alene - og ikke til Romerkirkens autoritet og lære.<sup>305</sup> Den kristne skulle adlyde Skriften, Kristi lov, Kristi lære og ikke være forpligtet af Kirkens bud og forordninger. Enhver som søger en anden vej eller lærdom til salighed end Skriftens undervisning og Jesu Kristi tro er både ”vanvittig, blind og vantro, uanset hvor vis og hellig han tager sig ud for verden” - sådan lyder det i prædikanternes indlæg på Herredagen i 1530 (tredie artikel i ”*Københavnske bekendelse*”)<sup>306</sup>.

At denne humanistisk-reformatoriske strømning hos de danske reformatorer ikke er af speciel luthersk observans blev også slået fast af N.K. Andersen.

<sup>304</sup> Niels Knud Andersen, *Confessio Hafniensis*, Kbh. 1954 (herefter forkortet: N. K. Andersen).

<sup>305</sup> Helgesen bruger skiftende betegnelser om kirken, f.eks. ”then hellige Romere kircke”, ”then menige christen kircke” eller blot ”kircke”. I det følgende anvendes hovedsageligt ’kirke’ som betegnelse for den romerske kirke.

<sup>306</sup> Bekendelsen er gengivet i N. K. Andersen, op. cit., 18ff.

Ganske vist er prædikanterne og Luther enige om at anse Skriften for det eneste sande åbenbaringssted for Kristus-forkyndelsen. Men hvor de første overvejende læste Bibelen under aspektet Guds lov og Kristi lære, som skal efterfølges, så er Luthers skriftforståelse soteriologisk bestemt. Den kredser om det i Skriften åbenbarede Guds ord, som skænker frelsesvished i troen på Kristus.<sup>307</sup>

At også et mere luthersk præget kristendomssyn vandt indpas blandt de første danske prædikanter, er især Hans Tausen et eksempel på. Tausens forståelse af Skriften er mindre biblicistisk end f.eks. Peder Laurentsens. Tausen kan tale om “thet leefwendhe oerd”, som er forskelligt fra Skriftordet og “som gwdh haffwer naadheligh send os”, han fremhæver synd og nåde og Helligånden på en måde, som bærer præg af, at han til forskel fra de andre prædikanter selv har siddet under Luthers kateder.<sup>308</sup>

## Guds ord

I det følgende vil vi først og fremmest indkredse Helgesens syn på Guds ord. Hvad er Guds ord og hvor er det overleveret? Og til slut vil vi diskutere spørgsmålet: hvilken rolle spiller Skriften i Helgesens teologi?

<sup>307</sup> N. K. Andersen, op. cit., 69f; jvf. også E. Thestrup-Pedersen, *Luther som skriftfortolker I*, København 1959, 191f.

<sup>308</sup> N. K. Andersen, op. cit., 118. En kritik af N. K. Andersens hovedtese møder man i: *Tro og Tale. Studier over Hans Tausens Postil*, red. Knud Eyvin Bugge, 1963 og i Torben Christensen, ”De captivitate Babylonica og Peder Laurentsens sakramentopfattelse”, i: *Evangelium og sakramente, Festskrift til K.E. Skydsgaard*, Kbh. 1962, 136-152; desuden hos J. Glebe Møller, ”Var Hans Tausen lutheraner?” i: *Præsteforeningens Blad* 54, 1964, 249-251; samme, ”Var de danske reformatorer lutheranere?”, i: *Præsteforeningens Blad* 60, 1970, 153-61, 172-78; I sidstnævnte artikel peges på flere lutherske træk og formuleringer i den Københavnske Bekendelse (forkortes: CH), som synes i slægt med en genuin luthersk forståelse, f.eks. art. 7 i CH (om forsoningen) og artikel 25, hvori det hedder om ret gudstjeneste: ”Thet er att tro aff hiærthet, oc bekenne en eniste gud oc Jesum Christum wor frelsere, Huilcken han wdsende oss til salighed, att wi y ett trofast hiærte forhobendess paa hannom ene skulle bliffue salig” (jvf. N.K. Andersen, op. cit., 22), jvf. Glebe Møller, op. cit., 158. 159ff. Samme tankegang konstateres i *Malmøbogen*, Folio 8, Folio 1 5, m. fl.. Ifølge Glebe Møller er det således ubetvivleligt, at flere af CHs artikler kan læses i en luthersk ånd (”inden for det tankekompleks, som er indeholdt i lutherdommen”, Glebe Møller, op. cit., 159). N.K. Andersen har efter min mening først og fremmest peget på en overvejende *hovedtendens* i de danske prædikanter teologi, hvilket synspunkt jeg i det følgende har tilsluttet mig.

Når Helgesen i sine efterladte skrifter går så kraftigt i rette med sola scriptura-tankegangen i den lutherske bevægelse (her forstået under ét) bundet det ikke i, at Helgesen er uenig med sine modstandere i deres høje prioritering af Skriften. Han giver selv ofte udtryk for sin uforbeholdne agtelse for Skriften. Han har så stor tillid til Den hellige Skrift, som hørte han "Christum selff tale mett leffuendis røst" (jvf. SPH II, 325)<sup>309</sup>. Og han nærer mindre tvivl om, hvad han læser der end på "the ting ieg hør met mijne ørhin, seer mett øghen, eller oc handler mett mijne hender" (ibidem).<sup>310</sup>

Men Helgesens opfattelse er, at Skriften ikke *alene* er stedet, hvori Gud har åbenbaret sit Ord. Guds ord er overleveret *både* i Skriften *og* den levende tradition fra aposteltiden. Skriftkanon er kun een form af Guds ord. Og dette synspunkt kommer på afgørende måde til at præge hans egen teologiske profil og hans svar på den lutherske reformationsbevægelse.

Det, vi således møder igennem hele Helgesens teologiske argumentation, er et traditionsbegreb, som har sine rødder tilbage i Oldkirken og som er kendetegnet ved to åbenbaringskilder: Skriftkanon og den levende mundtlige tradition tilbage til apostlene.<sup>311</sup> Dette dobbelte traditionsbegreb indebærer ikke nogen svækkelse af Skriftens stilling. Det var i århundrederne før Helgesen hverken nyt eller usædvanligt at erklære Skriftkanon for den højeste autoritet. Et samlende udtryk herfor er Thomas af Aquino, som kunne fremsætte formlen: "Sola canonica Scriptura est regula fides".<sup>312</sup> Men som Th. Lyby Christensen (herefter Lyby) bemærker i samme forbindelse: I virkeligheden siger formlen intet som helst, før den er præciseret ved hjælp af

---

<sup>309</sup> SPH bruges herefter som forkortelse for udgaven af Helgesens skrifter *Skrifter af Paulus Helie I - VII*, jvf. også fortegnelsen over forkortelser.

<sup>310</sup> SPH II, 325. Dette udsagn af Helgesen er et citat fra Erasmus' *Hyperaspistes* I, jvf. Hans Peters, "Hvilke skrifter af Erasmus af Rotterdam har Paulus Helie læst?", i: KS 1969 (p. 50-77), 76.

<sup>311</sup> Jvf. Heiko Obermans bemærkning om Basilius den Stores traktat *De spiritu sancto*: "We meet here for the first time the idea that Christian owes equal respect and obedience to the written and to the unwritten ecclesiastical traditions, whether they are contained in the canonical writings or in the secret oral tradition handed down by the Apostles through succession.", i: H. Obermann, *Forerunners of the Reformation*, Philadelphia, 1981, 55.

<sup>312</sup> Th. Lyby Christensen, "Paulus Helie og Olavus Petri om bibelens autoritet" i: *Reformationen i Norden*, red. C.-G. Andrén, Lund 1973 (p. 61-75), 64 (herefter forkortes: Lyby, 1973); jvf. også Thestrup-Pedersen., op. cit., 24f.



spørgsmål om bibelens eksklusivitet, dens tilstrækkelighed, dens klarhed og reglerne for dens fortolkning.

Hermed er vi også ledt ind i reformationstidens kontrovers om Skriftsynet.<sup>313</sup>

For Helgesen er det afgørende at understrege, at Guds ord er andet og mere end Skriftkanon. Traditionen ved siden af Skriftkanon er ikke blot en interpreterende tradition, men også en kompletterende tradition.

Heraf følger, at hele traditionsbegrebet i Helgesens univers - til forskel f.eks. fra de danske reformatorer - får en endnu mere fremtrædende rolle, ikke alene som åbenbaringskilde, men også som læreautoritet og tolkningsnorm.

Helgesen sætter sit modangreb ind mod de danske prædikanter på netop den baggrund.

Helgesen har rammende beskrevet uenigheden med de danske reformatorer, når han udtrykker sig slagsordagtigt: Det er ikke Skriften, vi trættes om, men Skriftens ædle og sande mening.<sup>314</sup> Men endnu klarere ville det være at sige: Det er ikke om Guds ord vi strides, men om *hvor* Guds ord findes og dermed, *hvad* Guds ord er - og som sådan forpligtende for den kristne. Heri er impliceret endnu et centralt stridspunkt, nemlig synet på den fortsatte åbenbaring af Guds ord og Kirkens autoritet.

.

Man kan således med rette spørge med Lyby, i hvor høj grad reformationens kampen i Danmark egentlig "drejede sig om det, der for Luther var kernepunktet, nemlig retfærdiggørelse af tro. Var det mon ikke snarere sådan, at kampen i virkeligheden stod om, hvor man fandt en absolut og navnlig en håndgribelig læreautoritet?"<sup>315</sup>

Helgesen gør sig specielt to steder i sit forfatterskab nogle principielle tanker vedrørende Guds ord begrebet. Karakteristisk for ham sker det ikke i nogen systematisk, læremæssig form. Men han fletter sine synspunkter ind i forbindelse med et par

---

<sup>313</sup> Til forskel fra reformatorerne anser Helgesen *Makkabæerbøgerne* for kanoniske, hvilket har betydning, når han argumenterer for helgeners forbøn og skærsild, jvf. SPH II, 250. 314, III, 192; jvf. også N.K. Andersen, op. cit., 124, note 177.

<sup>314</sup> F.eks. SPH II, 102 og en variant: Det er ikke Guds ord vi trættes om, men Guds ords klare og kristne mening, f.eks. SPH II, 53.138 m.fl. - vendingen har Helgesen fra Erasmus' *Hyperaspistes* I, jvf. Hans Peters, op. cit., 65.

<sup>315</sup> Lyby, 1973, op. cit., 74.

konkrete stridsspørgsmål i debatten med prædikanterne. Det mest udførlige sted er i hans *Svar på Malmøbogen*.<sup>316</sup>

I kapitlet “Om then skick paa Christi natword som er Messen” (SPH III, 102-109) svarer Helgesen på *Malmøbogens* kritik af den officielle kirkes messefejring, især messeofferet og menighedens manglende kommunion under begge skikkelser. Disse spørgsmål skal ikke tages op her. Men istedet skal der peges på slutningen af det tilsvarende kapitel i *Malmøbogen* (Folio 20-Folio 27), hvor *Malmøbogens* forfatter begrunder reformerne af messen med henvisning til Skriftens autoritet. For, som Peder Laurensen udtrykker det: “Thet er icke forthi sandt att mange gamble eller klaage the sige noghet Men er thet effter schrifftten oc met guds ord tha er thet got oc sandt. Oc ther effther skulle wi holde oss, oc icke effter menneskens mening eller dict, serdelis i thet wor thro oc salighet er anrørindis” (*Malmøbogen*, Folio 27).

Dette udsagn er karakteristisk for de danske prædikanterers argumentation: Guds Ord er lig med Skriften og alt, som går uden for den, er menneskeord og menneskeskikke!

Vi vil i det følgende se, hvordan Helgesen replicerer på dette udsagn fra *Malmøbogen*. Han giver for det første ikke meget for Malmøreformatorenes beklagelse over, at de har måttet ventet forgæves på, at et “menigt kirkens raad” skulle reformere kirken og gudstjenesten. For reformatorerne ville alligevel næppe rette sig efter et sådant råds afgørelse. Derefter fortsætter Helgesen: Når *Malmøbogen* ændrer på gudstjenesten med udtrykkelig henvisning til Skriften som autoritet,<sup>317</sup> så skylder reformatorerne, ifølge Helgesen, at bevise “mett scrifft oc skiel”, at de hellige apostle har “aldelis inthet skickett oc indsætt wdi christendoms begyndilse, wden aldene huess ther findis wdi then blotte oc bare scrifft, ther wij nw haffue oc kiende for ædill scrifft.” (SPH III, 103).

---

<sup>316</sup> Titel: *Svar paa den bog som borgmestere og raad i Malmø lod udgaa om reformationen i deres by*. 1530, SPH III, 57- 285. Helgesens skrift anses med rette for at være det skrift, hvor han mest gennemarbejdet forklarer sit standpunkt over for sine modstandere. Helgesens skrift var et svar på hans tidligere ordensfælle Peder Laurensens i januar 1530 udsendte såkaldte *Malmøbog*, hvori han redegør for den kirkelige nyordning i Malmø (jvf. SPH VII, 76ff; jvf. N.K. Andersen, 102).

<sup>317</sup> Rent faktisk henviser *Malmøbogen* også til de sk. *Canones apostolorum*, som er en samling af gudstjenesteregler, som tillagdes apostlene (jvf. Folio 21).

Ja, ikke bare det! Men Helgesen forlanger yderligere af sine modstandere, at de skal kunne “bewiise bode mett scrifft oc skiell”, at Helligånden “haffuer aldrig wærett wdi raad oc daad mett the hellige fædre som siwnis att bode haffue forøgtt oc formeerett messeembedett, mett nogre besynderlige tillsætt oc tillegge.” (SPH III, 104).

Det kan med rette siges at være et uopfyldeligt krav, Helgesen her stiller, men tanken der ligger bagved, er følgerigtig nok, når man tager hans udsagn i øvrigt i betragtning.

For Helgesen mener,

*at en fælles apostolsk tradition er udgangspunkt både for Skriften og en kirkelig læretradition, hvoraf også den sidste går tilbage til den tidligste kirke og er nedskrevet af apostlenes disciple i Kirkens bøger: “.... møget (ere) skickett oc indsætt wdaff the hellige apostele oc wedtagett aff then menige christen kircke, som icke findis obenbarlige wdi scrifften, ther nw kaldis then hellige scrifft, men dog wdi kirckins bøger som ere wdgangene aff the hellige apostolorum disciple ...” (SPH III, 104). Og Helgesen kan yderligere understrege: “Oc fordi haffuer ieg sliig tro oc mening, att then samme tro oc lærdom, som war wdi then hellige kircke for wden blott oc bar scrifft, lode the (apostlene og deres disciple) scrifftelige optegne wdi bøger, paa thet att christelig lærdom, sætt oc skick, schulde icke komme ij glemme oc forsømmilse.” (ibidem.)*

*at denne apostolske tradition er ført videre og bekræftet af Kirkens fædre og koncilier (“Desliigest haffue gamble christendoms raad indsætt scrifftelige wdi kirckins bøger mange støcke lerdøm som wore wedtagne aff then menige christen kircke, ther kwnne dog icke findis wdi then bare oc klare scrifft” (SPH III, 105).*

*at de fire første koncilier har krav på en særlig stor magt på lige fod med de fire evangelier, fordi den “samme helliand som screff oc taled e uangelia igienom euangelisternis hender oc mwnde, hand oc saa radde oc regerede the hellig fædre som saade rett oc døm wdi samme fijre christendoms raad” (SPH III, 105).*

Det er på denne baggrund klart, at Helgesen har sine grunde til at forlægge bevisbyrden til reformatorerne, som han indledte med at gøre. Og at Kirken med dens koncilier og hele tradition må indtage en afgørende plads i Helgesens teologi.

Det andet sted, hvor Helgesen mere principielt udtaler sig om Guds ord, er i sit *Svar til Kong Gøstaff*.<sup>318</sup> Dette svar føjer nye aspekter til.

Helgesens overvejelser falder i det svar, han giver kongen på spørgsmålet, om man må ære relivier og hellige mænds knogler ("Om mandt maa wndfalde helligementz been, som kirckin bruger oc andre støcker oc seedwaaner som icke haffue Gudtz ordt mett thenom") (SPH II, 135-145).

Det er Helgesens overordnede synspunkt her, at tegn og mirakler faktisk sker ved hellige mænds kroppe og på hellige steder, og at sådanne tegn og indviede steder bør æres og besøges, for hvad er de udtryk for andet end Guds tegn og nærvær. At ære disse hellige ting og steder er, ifølge Helgesen, at ære Gud. Meningen er, at mennesker opvækkes til at efterfølge deres (helgeners) gode gerninger og eksempler, "att grwnde oc besinde hues merckilse wnder thenom besluttis, beteckis, oc beteeenis" - ikke, som kættere ville sige, at vi deraf gør os "Guder af stock oc steen, eller tilbede thenom wdi guddoms wijs, fordi at thet waare eet santt affgudij." (SPH II, 142f.)

Helgesen kan fremhæve, at sådanne hellige mænds ben og kroppe er "then Helliandts bolig oc tempill" og han henviser bla. til Augustin, der i *De definitione orthodoxae fidei* har nedskrevet, at specielt de hellige ben af martyrer "schule ligerwijs som Jesu Christi leemmijr, mett stor inderlighedt hedris oc æris ..." (SPH II, 139).

Der er ingen tvivl om, at efter Helgesens mening er Gud bag disse tegn og underfulde hændelser, de er "wnderlige teghen wor herre lader daglige skee" (SPH II, 141). Og det som synes utroligt for "wantro menniskir, thet er tha hooss trofaste christen folck saare troligt, nar the alle well wijde, at theris Gudt er inghen ting wmøielig." (SPH II, 144).

---

<sup>318</sup> Skriftets titel: *Nogre christelige suar till the spørgsmaal som Koning Gøstaff till Swerigis rijge lodt wdgaat till sith gantsche klerckerij, berammemed aff broder Paulo Helie, thenom till bestandt som bodelige raffue ij thenne tidt oc ere icke en nw falden, met then menige Luthers hob*, København 1528. Den svenske kong Gøstaff havde i november 1526 fremsendt 10 teologiske spørgsmål til besvarelse hos fremtrædende repræsentanter for de to parter i den svenske reformationskamp, bl.a. kanniken i Uppsala, Peder Galle og den svenske reformator, Olavus Petri; Helgesen er blevet bekendt med begges svar, som ikke har imponeret ham (SPH II, 127); derfor tager han selv pennen og fremsender sin "vnderwijsning" til kongen (SPH II, 132), ligesom han begrundet sin indblanding i nabolandets opgør med, at hans forældre på mødrene side er af svensk herkomst ("mijne foreldre paa mit møderne (ere) eders naadis fattige wndersotte", SPH II, 121); om skriftets indhold, opbygning m.v., jvf. SPH VII, 50ff; Helgesens deltagelse i den svenske kirkekamp omtales udførligt i C.T. Engelstoft, *Paulus Heliae*, op. cit., 163-171.

Gud taler til verden, til menneskene gennem sine tegn og undere og gennem de tegn, han gør f.eks. ved helgeners og martyrs lig og grave. Helgesen kan udtrykke sig meget markant om denne guddommelige meddelelsesform, når han i få ord slår fast, at "schule wij icke tro ierteghen, som ere giorde aff Gudtz magt, tha maa wij førsth twijle paa then ganstsche scrifft, ther haffuer all sijn befestning oc forwaring wdaff iertegn ..." (SPH II, 285f).

Guds ord er altså mere end Skriften. Og Helgesen er ganske klar over, at der består en principiel uenighed med reformatorerne på dette punkt. De holder sig alene til "soorthe oc døde bogstaffue", mens kristne folk ("christhet folk") regner Guds "dyrebare oc krafftige sandhed" for ikke blot Skriften, men "wdi huess maade Gudtz benedide willie giffuis till kende wære seg anthen mett wnderlige teghen eller obenbarilse" (SPH II, 136).

Helgesen benytter lejligheden til at udfolde sit synspunkt nærmere i *Svar til Kong Gøstaff*, i sin besvarelse af kong Gustavs spørgsmål om helgendyrkelse. Helgesen kender sin modparts indvending. Den lyder: Hvor er der i Skriften belæg for helgen- og relikviedyrkelse? Men argumentet gør ikke indtryk på Helgesen. For Guds ord er mere end Gammel og Ny Testamente, understreger han. Hvorfor lovede Guds søn ellers sine apostle Helligånden, som skulle undervise dem ud i al sandhed? Og hvorfor har Gud begavet kristendommen med så mange profeter, apostle, martyrer, "jomfruer og matroner" hvis ikke det var for at profetere om denne tids forvandling? - spørger Helgesen. Ligesom hele Den hellige Skrift ikke er udsendt på en gang, "saa er icke heller all sandhedt obenbaridt paa een dag, (men) met tidhen, oc effter tidtz leilighedt, er alting screfffuene oc obenbaridt." (SPH II, 137).

Og Guds ord er det, uanset hvor og hvornår. Hvad Gud har åbenbaret for to hundrede år siden, er lige så vist Guds ord som det, han åbenbarede for tusind år siden "oc thet som obenbaris nw eller her effter, bliffuer saa wisselige Gudtz ord, som then lerdome ther war obenbaridt the hellige Aposteler, oc andre Gudtz hellige Propheter som haffue ført Guds budtskaff" (SPH II, 139).

Stiller man det meget relevante spørgsmål, nemlig hvordan man kan vide, at det også er Gud, som giver sig tilkende i disse mange former for åbenbaringer, m.a.o. hvad er

kriterium på Guds ord, er Helgesens svar, at den senere fortsatte åbenbaringstradition må prøves på Skriften. Helgesen anfører: "Jeg wedt tha well at all obenbaring, oc andhen scrifft som icke kaldis hellig scall grantschis oc ransagis effther then hellige scrifft, oc hues the saa fordragis mett henne, at hwn er thenom icke modstandig, tha bør thenom at agtis for Gudtz ord oc retsindig lerdom, men haffue the henne klarlige i modt seg, tha scule the agtis oc holdis, for menniskins sætt, digt oc drømme." (SPH II, 138).

Hermed er vi nået til en grundpåstand i Helgesens teologi: at Guds åbenbaring ikke er afsluttet med Skriftens åbenbaringsvidnesbyrd. At Gud giver vidnesbyrd om sig selv og sin vilje også uden for Skriften, synes evident for Helgesen. Og det hører med til selve Guds åbenbarings egenart, at den ytrer sig i stadige tegn og eller gennem hellige personer i historien:

"Oc som Gudt lodt aldrig werdhen lenge staa forwdhen teghen, saa gaff han heller aldrig noghen obenbaring till kende, wdhen han henne snarlige stadfeste met nogre ierteghen, huilckedt som er skeedt fra første werdsins begyndilse" - understreger Helgesen over for kong Gustav i sit svar på dennes niende spørgsmål: Om man skal tro på jærtegn (SPH II, 292, jvf. hele afsnittet, SPH 284-302).

Men Helgesen standser ikke her. Guds ord formidles også i verden og op gennem historien af særligt udvalgte hellige personer, f.eks. apostle, martyrer, hellige bisper, kirkens doktor og lærere, helgener - alle sådanne personer har Gud brugt som forkyndere af sin guddommelige vilje både med "scrifft, exempill oc leffuendis røst" og "neppelige scall mandt finde noghen bædre wnderskede eller mening paa Gudtz ordt, huar som thet er icke blott oc bartt, en hellige mentz gierning leffnett oc exempill." (SPH II, 209).

Disse personer udmærker sig både ved at være Skriftens fortolkere, men også ved at være formidlere af selvstændige åbenbaringer. Det hedder således om en af dem, der rager særligt op i Helgesens univers, den hellige Birgitta, at hun i mange måder har åbenbaret Guds ord, "som tha icke findis scrifftelige wdi thet Ny eller Gamble testament, oc serdelis wdi sijne blotte oc bare ordt." (SPH II, 137).

Andre eksempler herpå finder vi f.eks. i Helgesens svar på *Malmøbogens* angreb på Kirkens messepraksis. Helgesen indrømmer, at messen gennem historien er undergået forandringer på visse punkter. Men han slår også fast, at disse ”tilsætt oc forwandling” er gjort af hellige mænd, som har ændret lige så lidt ved messen som Den hellige Skrift er blevet ændret af hellige mænds forklaringer i ”christelige bøger oc wnderschede.” (SPH III, 128).

At Helgesen nærer stor respekt for disse Guds særlige ”sendebud”, venner og fortolkere, er indlysende. Han er overbevist om, at når disse udtaler sig om og udlægger den kristne tro, gør de det under Helligåndens inspiration, hvorfor deres undervisning og lære får en autoritativ karakter. De har deres ”macht” fra Gud, og er blevet, hvad de er, ”aff Guds besynderlige naade, ther kand aff leer gøre guldkar” (SPH II, 103).

I sin store undersøgelse af danske prædikener i perioden 1300-1500, anfører Anne Riising, at de skånske prædikanter anvendte Birgittas åbenbaringer på lige fod med Skriften og med samme autoritet, idet Kristi ord til Birgitta tillagdes lige så meget vægt som hans ord i evangelierne.<sup>319</sup>

En af Helgesens hyppigt optrædende anklager mod lutheranerne er, at de sætter kætteren Luther på en piedestal og mener, at Guds ord først nu - med Luther - er blevet forklaret (f.eks. SPH II, 28). Helgesen ironiserer f.eks. flere steder over, at Luther hverken vil lade sig noget belære af de almindelige koncilier eller af de ”ypperste Schooler”, og sagde man ham imod, da ville Luther straks sige, at han var ”wijssgiordt aff himmelin, att hans lerdom war sandt oc inghen andhen. Oc at inghen (andre) haffde then rette mening wdi scriffthen blant alle dødelige menniskir, sidhen the hellige Apostel wore her paa iordhen” (SPH II, 124). Eller forholder det sig mon sådan, spørger Helgesen retorisk, at Helligånden ikke har været hos kristne mennesker i 1400 år og nu først er kommet blandt Luthers tilhængere? (SPH II, 52). Men en sådan indstilling er for Helgesen det samme som at tilsidesætte hele den samlede af Helligånden inspirerede læretradition.

---

<sup>319</sup> Anne Riising, *Danmarks middelalderlige Prædiken*, København 1969, 109.

I skriftet *Svar til Hans Mickelsen*, fastslår Helgesen over for Hans Mickelsen (Christiand 2.s nære rådgiver), at I lutheranere gør intet mindre end “hellige mends wnderwijssning” til skamme, “ther oss haffuer medt scrifft, lerdom, vnderlige gierninger og tegen, aff then Helliands raadt oc indschudt wdtryckt oc forclaredt saa møget aff scrifften, som wij mothæ wijde, och oss wor nock till siels salighedt ...” (SPH II, 16).<sup>320</sup>

Der er ikke tvivl om, at sådanne “karismatiske personer” har samme krav på autoritet for Helgesen som de øvrige åbenbaringsmodtagere af Guds ord, Skriften og Kirkens koncilier. Disse af Helligånden særligt udvalgte hellige personer formidler (ligesom koncilierne) den fortsatte udfoldelse af åbenbaringen og videregiver således Guds ord til tid og sted.

Som et eksempel på en af disse åndeligt begavede personer er det nærliggende at fremdrage den førnævnte hellige Birgitta (ca. 1303-73), som har en særlig høj stjerne hos Helgesen. Han er overbevist om, at hun er Guds “prophetissa” (SPH II, 175), og at hun i mange måder har åbenbaret Guds ord, som ikke findes nedskrevet i Gamle eller Ny Testamente (SPH II, 137). Helgesen nærer ubegrænset tiltro til hendes profetiske evner: “Thet er wmøieligt at Gudt kan liwge” (SPH II, 175), ligesom han er overbevist om, at hendes åbenbaringer “i sandhedt framføre(r) Gudtz budskaff aff then helliandtzt raadt oc befaling, huilcke budskaff tha kwnne rettelige grantschis oc besindis at høre Gudt till, nar som the bliffue hoos scrifftens rene oc edele mening ...” (SPH II, 296).<sup>321</sup>

<sup>320</sup> Det stærkt polemiske skrift mod Hans Mickelsen bærer den udførlige titel: *Till thet ketterlige wchristelige och wbesindige breff, som then wbeskemmede kettere Hans Mickelsen aff Malmø, lod wdgaæ met thet Ny Testamente, ther konningh Christiern lod ynckelige och wtilbørlige forwandle paa sith tijrannische wildt, oc icke Gud till loff, Eet kort oc tilbørligt swar*, 1527. H. Mickelsen, tidligere borgmester i Malmø og svoren tilhænger af Christian 2., havde fulgt ham i landflygtighed, hvorfra han lod udsende en dansk oversættelse af Ny Testamente (*Thet Nøye Testamenth 1524*, (Wittenberg)) med indføjet brev til alle danske mænd og kvinder. Helgesen har sandsynligvis skrevet på opfordring af landets bisper, ikke desto mindre har skriftet et stærkt personligt præg. Om skriftet, se kommentarbindet, SPH VII, 35ff og Engelstoft, op. cit. 151-63.

<sup>321</sup> K. Rübner Jørgensen gør i optakten til sin artikel “The Use of St. Birgitta’s revelations in Early Sixteenth Century Controversies”, i: *Medieval Spirituality in Scandinavia and Europe*, Odense 2001, 295ff opmærksom på Birgittas omstridte status i den katolske kirke, trods kanonicering i 1391. Det er åbenbart, at Helgesen har tilhørt den fløj som ikke betvivlede hendes status af “Gudtz prophetissa” (SPH II, 175). K. Rübner Jørgensen refererer, at munke og



At hun er en profetisk skikkelse og at hun rager op blandt de mange senere tilkomne åbenbaringsformidlere af Guds ord er Helgesen overbevist om.

Han ser flere af hendes profetier virkeliggjort i sin egen samtid og århundrederne før:

f.eks. hendes profetier om tyrkernes erobringer af Konstantinopel (jvf. SPH II, 41. 200. 229; 297; SPH III, 166, m.fl.), profetien om kong Christian 2.s landflygtighed (SPH II, 42. 89. m.fl.), om Guds plager, der breder sig over samfundet, fordi "euangelium haffuer huerckin wærett læst eller holdett ..." (SPH III, 87), om Antikrists komme (SPH II, 204f) m.m.

Desuden gør han brug af hendes *Revelationes*<sup>322</sup> i sin argumentation for bøn for afdøde (SPH II, 311-314f.), ærefrygt for relikvier (SPH II, 145. 284), cølibatsløfte (SPH II, 33), skærsildens realitet (SPH II, 311ff), tro og gerninger, retfærdighed og nåde (SPH III, 213ff, SPH V, 66ff).

Det er således indlysende af denne korte opremsning, at Birgitta, denne Guds "prophetissa", spiller en central rolle i Helgesens univers - og gør det som åbenbaringsformidler af Guds ord og vilje. Som Oskar Andersen bemærker: "Næst Oldkirkens store Fædre citerer han (Helgesen) ingen med saa stor Forkærlighed som Læreautoritet som den svenske Profetinde".<sup>323</sup>

K. Rübner Jørgensen, påpeger med rette i sin afhandling om Birgitta,<sup>324</sup> at Helgesen til forskel fra sine katolske samtidige ikke benytter skolastiske teologer i sin argumentation og i sit forsvar for kirkens tro og praksis. Istedet for viser Helgesens skrifter, "that Birgitta actually was among his authorities, together with the Bible of course, the

---

nonner i Vadstena regnede hendes åbenbaringer for lige så vigtige som Skriften selv (op. cit., note 3). På reformkoncilierne i Konstanz (1414-18) og Basel (1431-43) blev hendes "*Revelationes*" stærkt angrebet for at indeholde kætterske udsagn. Kun ved den pavelige protagonist og senere kardinal, dominikanermunken Juan de Torquemadas energiske indsats blev en officiel fordømmelse under Basel-konciliet afværget (jvf. K. Rübner Jørgensen, op. cit., 295. Helgesen er bekendt med kritikken af Birgitta, jvf. hans omtale af J. Gersons angreb på hendes åbenbaringer på Konstanz-konciliet, SPH II, 300.

<sup>322</sup> Birgittas *Revelationes* blev første gang trykt på latin i Lybæk (1492), herfra citerer Helgesen altid (jvf. SPH VII, 26.53); dog anbefaler han kong Gustav at læse den svenske udgave (håndskrift, først trykt 1857/1884) fremfor den latinske (jvf. SPH VII, 54 og SPH II, 120).

<sup>323</sup> J. Oskar Andersen, *Paulus Helie I*, Kbh. 1936, 56.

<sup>324</sup> K. Rübner Jørgensen, *The Use of*, op. cit., 302.

Church Fathers, St. Bernard, and contemporary humanists writers such as Erasmus of Rotterdam” (op. cit., 302).

En anden ting som er bemærkelsesværdigt - og som måske falder i tråd med ovenstående konstatering af K. Rübner Jørgensen - gælder det væsentlige spørgsmål: hvad får Helgesen til at tro på disse åbenbaringers ægthed? Er det den officielle kirkes anerkendelse? Svaret er nej. Hverken for Birgittas eller nogen andre af “Guds sendebud”,<sup>325</sup> kræver eller omtaler han kirkens officielle stadfæstelse (gennem et koncil) af de pågældendes åbenbaringers “autencitet”.<sup>326</sup> Det, som kan overbevise Helgesen om, at disse profetskikkelser virkelig taler Guds ord, er først og fremmest tre forhold:

For det første, at disse “hellige personer” har ført hhv. fører et fromt liv. De har med deres hellige blod og lærdom bestyrket og stadfæstet den ganske kristendom (SPH II, 14). Helligånden lod dem ikke fare vild “till hwilcket theris hellige leffnet er oss een klar bewijssningh oc vndersckede.” (SPH II, 54). At hellige apostle, martyrer og bekendere har været bistået af Helligånden viser deres “hellige oc strenge leffnett, mett wnderlige teghen oc gierninger ...” (SPH II, 210). Næppe skal man finde bedre forklaring på Guds ord end hos “hellige mentz gierning leffnett oc exempill” (SPH II, 209), fordi de “haffue icke anderledis leffuet en the screffue wdi bøger...” (SPH II, 102). Eller: “Then som gør thet hand lær fraa seg om thet er got, hannwm tro wij wære een sand lære far.” (SPH II, 54). Som en slags anti-tegn kan Helgesen tilsvarende pege på kætteres eksempel. Talrige steder beviser Helgesen lutheranernes kætteri med henvisning til deres livsførelse: de udspreder falsk lære, gør dyd til synd og synd til dyd

---

<sup>325</sup> Helgesen nævner blandt sådanne “Guds sende bud” Bernhard af Clairvaux, (d. 1153), Birgitta af Vadstena, ordensstifter (d. 1373), Hildegard af Bingen, mystiker (d. 1179), Elisabeth af Schönau, mystiker (d. 1164), Mechtilde af Magdeburg, mystiker (d. 1280), Methodios af Olympos, biskop og martyr (d. 311), Telesforus, biskop i Rom (d. 130), Katharina af Siena, mystiker (d. 1380), Robertus af Arbrissel, bods- og korstogsprædikant, stifter af klosteret Fontevault v. Tours, (d. 1117) (jvf. hertil VII, 38). De indgår principielt i rækken af “hellige” fra apostlene til nutiden.

<sup>326</sup> Jvf. J. Oskar Andersen, op. cit. , 57. 62 og Lyby Christensen, ”Paulus Helie og Thomas More om bibeloversættelse, brug og misbrug”, i: *KS* 1967 (p. 273-342) (herefter forkortes: Lyby, 1967), 293.

(SPH II, 21), og deres “evangeliske frugter” (horeri, løftebrud, hovmod osv.) taler deres tydelige sprog om deres hjerters beskaffenhed (SPH II, 66, jvf. også SPH V, 31f. 51f.).

For det andet lægger han vægt på det, man kan kalde opfyldelseskriteriet (se også tidligere under omtalen af Birgitta). Helgesen skriver i *Svar til Kong Gøstaff*: “ieg (lader) meg tycke at een prophetia eller obenbarilse er sandt och fast, nar som hennis framsett ij sandhedt gaa fore seg oc nar the serdelis føghe seg effther then hellige scrifft... oc ... inthe foregiffuer som er wor cristelige tro modstandigt...” (SPH II, 293). Og når disse een gang profeterede begivenheder udspiller sig for hans blik, så giver han ikke udtryk for tvivl: “Nar wij nw see i thenne tidt, at een stor partt aff desse støcker (profetier) ere framfarne ... hwem taar tha wære saa dierffuelige blindt, oc saa blindelige dierff, at han will thette negte, eller oc sige at saadan obenbarilse er drømme oc sqwalder”? (SPH II, 294).

Helgesen er bekendt med den berømte Pariser-teolog J. Gersons angreb på Birgittas åbenbaringer på konciliet i Konstanz (1414-18), men det kan ikke gøre indtryk på ham, da Gerson (d. 1429) af gode grunde ikke har været vidne til disse profetiers opfyldelse “som wij haffue seet oc hørt och en nw daglige see for øghen” (SPH II, 300, jvf. SPH VII, 68).

Det tredje kriterium, Helgesen hefter sig ved, er, at profetierne ikke må være i modstrid med Skriftens lære og mening: de skal “saa fordragis mett henne (Skriften), at hwn er thenom icke modstandig...” (SPH II, 138, jvf. II, 293. 296, m.fl.). Dette sidste kriterium er ikke mindst vigtigt, selvom en uoverensstemmelse med Skriften næppe er mulig, hvis de to første kriterier er opfyldt! Alligevel kan han fremhæve, at han nøje overvejer (“effther thet forstandt som Gud megh giffuett haffuer”) hellige personers (f.eks. Birgitta) bøger og åbenbaringer sammen med Den hellige Skrift, og “ther som ieg fornømmmer, att the anthen støde på (stemmer med) scriffthen, och giøre eet mett henne, heller oc icke ere henne modstandige, tha tror ieg att the haffue taledt oc screffuedt aff Gudtz raadt och befaling.” (SPH II, 313).

Har Helgesen vurderet, at disse tre forhold er "opfyldt", så behøver Helgesen ikke at afvente kirkens dom for at erkende, at den pågældende er under Helligåndens førelse. Mere autoritetstro er han heller ikke!<sup>327</sup>

Jeg mener derfor, at Lyby har ret, når han anfører, at Helgesen "i adskillige tilfælde bruger så stærke udtryk om disse profeter som fortolknings-og åbenbaringsformidlere, at det er ganske klart, at de er ligestillede med skriften."<sup>328</sup>

## Sammenfatning

For Helgesen er der tale om to åbenbaringskilder til Guds Ord, nemlig den kanoniske Skrift og den øvrige apostolske tradition, forstået som overleveringen ved siden af Skriften, som er blevet formidlet af apostlene og efter nedskrivning bevaret i kirken og i fortsættelse heraf den levende - og uafsluttede - åbenbaring ved hellige enkeltpersoners liv og lære.<sup>329</sup>

Er Skriftens autoritet således indiskutabel for Helgesen, så er samme autoritet for den senere fortsatte åbenbarings vedkommende ikke *på forhånd* givet. Men for så vidt som den fortsatte åbenbaring i sit indhold ikke er i *modstrid* med Skriften og kirkens lære, har den, som Helligåndens talerør *de facto* samme krav på gyldighed som Skriften. Vil man endelig tale om et rangforhold imellem Skriften og den levende, profetiske tradition, så må det blive dette, at Skriften har en forrang som en *prøvesten* på den profetiske traditions ægthed eller ej. Ellers ikke. Om Guds ord går ud over Skriftens indhold eller ej, er i den forbindelse ikke afgørende. Gyldigheden af Guds ord er den samme, fordi Helligånden står bag alle de nævnte udtryksmåder.

Det er således ikke overraskende, at Helgesen kan fremhæve en række kirkelige lærepunkter og bestemmelser, som har deres stadfæstelse gennem koncilierne, men ikke i Skriften. F.eks. at Guds søn er Gud fader "lige mectig wdi Guddoms wærelse" - en

---

<sup>327</sup> Helgesen har dog næppe heller regnet med, at de nævnte profeter og profetier kolliderede med kirkens lære. Jvf. Lyby, 1967, 293.

<sup>328</sup> Lyby, 1973, 68.

<sup>329</sup> Jvf. også Lyby, 1973, 66.

trosartikel, som "oss bør alla at fastelige tro, men ther dog kan icke bewiisis aff then blotte scrifft" (SPH II, 228), at påskedag skal holdes på en søndag er heller ikke "bewijslig aff then blotte scrifft ..." (SPH II, 229) osv.

Hertil kunne føjes flere af områder inden for kirkens teologi og praksis, såsom helgendyrkelse, skærsildlære m.m. – alle traditioner, som Helgesen forsvarede med stor energi. Også her er Helgesens syn på Guds ord det drivende argument, for "møghet war lært aff Christo och hans hellige Aposthele, ther dog er icke paa scrifft wdganghet" (SPH II, 314).

På denne baggrund kan man spørge: Hvor berettiget er det at udnævne Poul Helgesen til "Skriftteolog" (J. Oskar Andersen) og til stadighed at betone Skriften – sådan som det har været fremherskende i sekundær litteraturen – som det centrale omdrejningspunkt i hans teologi, og at de ovenfor nævnte åbenbaringskilder først og fremmest er interessante som tolkningsinstanser i deres relation til Skriften<sup>330</sup>

Konsekvensen af denne opfattelse bliver, efter min mening, at fremstillingen af Helgesens teologi får et reduktivt præg, som ikke bringer hans teologiske position til en fuld udfoldelse.

---

<sup>330</sup> J. Oskar Andersen er ikke klar på dette punkt, idet han både betegner den fortsatte åbenbaring som absolut forpligtende og samtidig tildeler den en "sekundær rang for Læren og Teologien", i: *Paulus Helie I*, 1936, 55. N.K. Andersen fremhæver i sin *Confessio Hafniensis* ligeledes Helgesens focus på Skriften: "Som Reformatorerne vil Helie bygge på Skriften; det er efter hans Opfattelse ikke herom, Striden drejer sig, men om den rette Forståelse af Skriften. Er der tvivl om den rette Fortolkning, skal man følge Kirkefædrenes og Martyrernes Skriftudlægning", i: N.K. Andersen, op. cit., 82; P.G. Lindhardt er af samme observans: Helgesen ville "basere teologien og kirkereformen på bibelen", jvf. P.G. Lindhardt, *Nederlagets Mænd*, 1968, 30; M. Schwarz Lausten ligeledes, i: *Reformationen i Danmark*, 1987: "Den vigtigste kilde for den kristne tro skulle være Bibelen" (p.15), den mundtligt bevarede tradition, Oldkirkens fædre og koncilierne var "sekundært kildestof for ham ..." (p.16). Mere nuanceret og præcist billede af forholdet mellem Skriften og tradition gives i Lybys to nævnte artikler, op. cit.: "Vel er de (Helgesen og Thomas More) bibelhumanister; men de er først og fremmest katolikker. Bibelen er kirkens og forkynder den samme sandhed som kirken forvalter." Lyby, 1967, 340; og samme: Kirken (hos Helgesen) er "forvalteren af den åbenbarede sandhed, herunder også bibelen." Lyby, 1973, 72.

## **Guds ords rette tolkning. Autoritetsspørgsmålet**

Med sin markante fremhævelse af tradition som åbenbaringskilde ved siden af Skriftkanon forekommer det at være en reduktion at betegne Helgesen som Skriftteolog. Guds Ord findes både i Skriften og i traditionen. Har Skriften en fortrinsstilling i Helgesens univers, så er det som en slags kontrolinstans for, hvad der bør gælde for Guds ord og hvad ikke. Det forekommer således at være særdeles rimeligt, når Lyby nuancerer opfattelsen af Helgesen som Skriftteolog med ordene: påstanden om "bibelen som hans højeste autoritet kan kun anerkendes, hvis man samtidig godtager hans opfattelse af, hvor Guds ord i øvrigt er at finde, og det uopredelige vekselvirkningsforhold, han etablerer mellem skriften og de øvrige autoriteter. Og hermed er skriftprincippet modificeret til ukendelighed."<sup>331</sup>

Helgesen er selv bevidst om dette forhold. Med henblik på reformatorerne siger han: Hvad nytter det at de råber "Skrift, Skrift!", hvis ikke de giver udtryk for Skriftens rette mening? Hvad hjælper det at sige - som kættere før dem har gjort - at man har "Skriften for sig, hvis ikke man har den med sig?" (jvf. SPH II, 53) Eller Helgesen kan parallellisere til profeten Jeremias som advarer imod at lade sig forføre af landsmænds løgneord, når de råber: "Herrens tempel, Herrens tempel", men ikke adlyder Guds befalinger. Sådan - siger Helgesen henvendt til Hans Mikkelsen - råber "thijn kettere - Guds ord, oc Guds ord", og dog er det "icke Guds ord wij trette om, men Guds ords clare oc christen mening...." (ibidem, jvf. også SPH II, 320).

Kættere har ifølge Helgesen altid påberåbt sig Skriften for deres kætterske synspunkter. Også i den henseende er Luther en sand kætter. For selvom Luther beviser sin lære med Skriften, "icke skulle ij fordi tro, ath hwes hand sier, oc scriffuer er aff scrfften bewijsligt, ther som hand rober twsinde gange scrifft scrifft, oc haffwer tha icke scrifftens mening, tha rober hand forgeffuis." (SPH II, 102).

---

<sup>331</sup> Lyby, 1973, op. cit., 69, jvf. også Lyby 1967, op. cit., 300.

Når traditionen får den fremskudte plads hos Helgesen, har det sin egen logiske forklaring. Dels kan den rumme lærepunkter i sig selv, som ikke er medtaget i Skriften. Dels er den i sin egenskab af åbenbaringskilde en læreautoritet, som kan oplyse om Skriftens rette tolkning, hvor denne er uklar. For Skriften er - som vi vil se nedenfor - på ingen måde entydig og klar, ifølge Helgesen, den er tværtimod så "diwb oc wklar" sine steder, at "hwn aff the blotte ord kand icke wnderstaas oc wddragis" (ibidem). Og hvad er da mere oplagt end at henvende sig på de steder, hvor den samme Helligånd, som inspirerede Skriften, i øvrigt har givet sig udtryk? Eller sagt på en anden måde: Man "beder Helligånden fortolke sine egne ord".<sup>332</sup>

Hermed får traditionen som kilde og norm en helt anderledes aktiv rolle at spille end det er tilfældet blandt fortalerne for sola scriptura - tankegangen.

Dette vil blive yderligere uddybet i det følgende efter et kort blik på prædikanternes syn på Skriften som autoritet. Og dermed bevæger vi os ind i et af kernefeltene for kontroversen i den begyndende reformation mellem reformatorerne og den officielle kirke.<sup>333</sup>

Det gennemgående anklagepunkt hos Malmøreformatorerne mod den romerske kirke er, at den har forsømt Guds ord i Skriften og indført "selfdictede wduortis gudts tjeneste" i stedet for (Folio 6 i *Malmøbogen*). Læser man prædikanternes skrifter, kan man få det indtryk, at hvis blot Kirken og dens ledere havde fulgt den rene og sande hellige Skriffs lov og anvisninger og ikke blandet dem op med menneskeskabte regler og forordninger, i form af skolastisk teologi, pavelige dekretter og andre opdigtede lærdomme, så kunne reformationen måske have været undgået: "... wi haffue hørt met andres ørne, oc taghet mett andres hender oc aff andres mund taled" (Folio 13a), og, fortsætter Laurensen, "Then reene pwre oc sande hellighe schriffthaffde wi intet aff" - Folio 14).<sup>334</sup>

Den ledende tanke i Malmøreformatorerne syn på Skriften er, som tidligere nævnt, formalprincippet: Hele Bibelen er Guds ord, og evangeliet er Kristi lov og lære i

---

<sup>332</sup> Lyby 1967, 280.

<sup>333</sup> N.K. Andersen: "Overalt drejer Striden sig først og fremmest om Modsætningen mellem Kirkeautoriteten og Skriften som eneste autoritet.", op. cit., 72 og samme: "For middelalderlig teologisk Tænkning har auctoritas-Begrebet den allerstørste Betydning", op. cit., 111.

<sup>334</sup> *Malmøbogen* af Peder Laurensen, udg. af H.F. Rørdam, København, 1868. En anden af Malmøreformatorerne, Fr. Vormorsen synes i sin Skriftforståelse og evangelie-opfattelse at være helt på linie med *Malmøbogens* forfatter, jvf. N.K. Andersen, op. cit. 115.

Skriften, som den kristne skal følge for at nå salighed: “Thet hellige ewangelium oc schrifften, er alle christen menneskes regel oc louff, huilcken hwer skal søge sin salighet wdi, oc ther aff wiidhe hwor mand skal seg skicke Thi bør oss alle sammen thenne regel att wiide, læse høre oc lyde om wi wille bliffwe salige.” (*Malmøbogen*, Folio 23). Skriften indtager således den absolutte førsteplads i prædikanternes autoritetsforståelse.

Men Malmøreformatorerne kan også jævnligt til støtte for deres læresynspunkter anføre kirkefædrene, især Hieronymus, Augustin m.fl. samt de oldkirkelige koncilier. Dette kommer særligt markant til udtryk i Peder Laurentsens skrift mod Lundekannikerne, *Expostulatio* (1533).<sup>335</sup>

I diskussionen af f.eks. nadvernydelse under begge skikkelser for lægfolk og i spørgsmålet om tvungent cølibat henter Laurensen støtte for sine synspunkter hos kirkefædrene og de oldkirkelige bestemmelser - foruden selvfølgelig Skriften. Disse tre udgør tilsammen “den hellige trehed” (*trias illa sacra*), dog med den indbyggede forudsætning, at de to førstnævnte stemmer overens med Skriften. Derimod er både han og Vormordsen afvisende over for de sene koncilier, pavers og doktorers lærebestemmelser, f.eks. koncilierne i Venedig og Konstanz.<sup>336</sup>

Med Malmøreformatorerens betoning af, at Kristus har givet os Guds ord, og at dette ord er givet i Skriften, kan de derfor ikke stærkt nok opfordre til at følge Skriftens anvisninger. Som et karakteristisk udtryk herfor kan anføres Vormordsens slutreplik i sit efterskrift til *Kirkens Klagemål*: Efter at have slået fast, at Kristus alene findes i de hellige skrifter og “blandt disse fornemmelig i Pauli Breve” giver han læseren dette råd: “Hvis du gjennehlæser dem tre eller fire Gange med Omhu og med fromt Sind, da vil jeg vædde mit Liv paa, at du vil blive forvandlet til et andet Menneske, når du blot med denne din gudelige Granskning forener hyppige og brændende Bønner til Gud.”<sup>337</sup>

Som allerede nævnt, medfører den formal-biblicistiske forståelse af Skriften, at centrale lutherske tanker om lov og evangelium, retfærdiggørelse m.v. glimrer ved deres

<sup>335</sup> Laurentsens skrift *Expostulatio Petri Laurentii Malmogiensis, Ad Canonicos Lundenses adversus ...* er fyldigt refereret af N.K. Andersen, op. cit., 108ff.

<sup>336</sup> N.K. Andersen, op. cit., 111 og note 111.

<sup>337</sup> Fr. Vormordsen i sit efterskrift til *Kirkens Klagemål* (1529), i: *Skrifter fra Reformationstiden*, udg. af H.F. Rørdam, København 1885-90, 81 (dansk oversættelse).



fravær i de Malmøreformatoriske skrifter.<sup>338</sup> Dette må dog ikke mistolkes derhen, at Malmøreformatorerne ikke i deres skrifter energisk bekæmper al gerningsretfærdighed og heroverfor fremhæver de sande kærlighedsgerninger mod næsten efter Kristi lov. Ej heller, at den meget lovmæssige forståelse af Skriften ikke ofte brydes af en mere “ren” evangelisk tale, som f.eks. hos Fr. Vormordsen: “Wij haffue alleneste en meglere emellom Gud fader oc oss, som er vor tolk, talsmandt oc patrone til hannom bedendis for oss, vor herre Jesum Christum Oc ingen anden, Oc fordi skulle wij til hannom (som til vor eeneste tolk, talsmand, patrone oc meglere) haffue alt vort haab, liid oc tilfluctt, oc icke til nogen anden”.<sup>339</sup>

En markant undtagelse fra Malmøreformatorerne's Skriftforståelse skal dog her nævnes igen, nemlig Hans Tausen. Som den Lutherdiscipel han er, er han ikke bundet af de østdanske reformatorer's mere formal-biblicistiske tilgang til Skriften.

Tausen fremhæver f.eks. Guds levende ord til forskel fra Skriftens døde bogstaver. Han henviser ikke først og fremmest til Skriftens ord som formal autoritet, når han begrunder sine synspunkter, ej heller støtter han sig til en “hellig trehed”. I skriftet mod biskop Jens Andersen Beldenak (1529)<sup>340</sup> lægger Tausen f.eks. klar afstand til dem, der råber på “gammel sædvane” og “hellige fædre”, ligesom han ikke anerkender, at oldkirkelige koncilier har nogen autoritet til på kristnes vegne at fortolke Skriften. I stedet for ser han det som ethvert kristent menneskes pligt at gøre sig til dommer over sådanne konciliers udtalelser og tolkninger.<sup>341</sup>

---

<sup>338</sup> Jvf. N.K. Andersen, op. cit., 105. 112.

<sup>339</sup> Fr. Vormordsen, i: H.F. Rørdam, *Skrifter fra Reformationstiden*, op. cit., heri: *En kort Forklaring og Forskiel (1531)*, 4; jvf. f.eks. også *Malmøbogen*, folio 5a, hvor Laurensen præciserer den rette gudstjeneste, som er: “att thro stadelige oc forlade seg paa Jesum Christum alleneste oc paa hanss naade oc barmhiertighed, holde seg aff synden, oc elske sin neste aff sitt hierte, beuiisendis christelig kierlighed met siine gierninger.”

<sup>340</sup> *Edt kort antswor till bispens sendhæbreff aff Othense.....* (1529), i: *Smaaskrifter af Hans Tausen*, udg. af H.F. Rørdam, Kbh. 1870, jvf. også N.K.Andersens referat, op. cit., 117ff;

<sup>341</sup> Jvf. i *Edt kort antswar*, op. cit., 73 og N.K. Andersen, op. cit., 121.

Tausen kan fremhæve Luther (“then høylærde gudz Apostel och Christi Euangelist”),<sup>342</sup> som den der har befriet Guds ord i Skriften fra de hellige fædres forvanskede udlægninger, så Guds ord igen kan få frit løb.

Og ligesom Luther gennem sin oversættelse af og sine fortaler til Ny Testamente vil åbne for adgangen til det bibelske budskab for almindelige læsere, sådan udtrykker også Hans Tausen tiltro til enhver kristen læsers egen dømmekraft uafhængig af kirkelige autoriteter. Forudsætningen er dog, at Gud sender sin Helligånd i tilgift til Ordet. Skriftens rette udlægning er Helligåndens gave. Intet menneske kan nemlig få nogen inderlig og åndelig forståelse af Guds ord, “wdhen hand haffwer gwdz oend i segh till en indworthes oendeligh læræmester.”<sup>343</sup>

Allerede i Poul Helgesens brev til Peter Iversen (1524),<sup>344</sup> hvor Helgesen forsvarer sig mod beskyldninger for at have været kryptolutheraner, spiller traditions- og autoritetsargumentet en fremtrædende rolle. Han vedgår gerne, at han bifalder noget af det, Luther har sagt, men det er, fordi det er “for godt til at kaldes luthersk” (*Tillæg*, 197). Han understreger i samme åndedrag, at alt, hvad der i sandhed er luthersk (det vil sige “kættersk”) afskyer han så stærkt, at ingen kan afsky det mere end han. Hvad Helgesen har læst og sympatiseret med hos Luther, i lighed med andre af tidens reformsindede, har uden tvivl været dennes kritik af de mange misforhold inden for kirken og fremhævelsen af Bibelen. Hvad Luther derimod skriver mod “den kirkelige Gudsfrygt, Romerpaven og Kirkens vedtagne Gudsdyrkelse, det anser jeg for saa kættersk, at det ikke kan være mere kættersk” (op. cit., 199).

---

<sup>342</sup> *Smaaskrifter af Hans Tausen* (udg. H. F. Rørdam, Kbh. 1870), 169; N.K. Andersen bemærker, at Malmøreformatorerne aldrig henviser til Luther eller forsvarer ham mod angreb, stik modsat H.Tausen, op. cit., 123, note 175, desuden N.K. Andersen, op. cit., 121.

<sup>343</sup> *Smaaskrifter*, op. cit., 81; jvf. også N.K. Andersen, op. cit., 120, note 161 og p. 121, note 163.

<sup>344</sup> Peter Iversen, kannik i Lund, havde mistænkt Helgesen for at forsvare luthersk lære. Det er klart, at man under læsningen af brevet bør medtænke, at Helgesen ønsker at retfærdiggøre sig over for sådanne beskyldninger om at sympatisere med den “kætterske” Luther og det “lutherske parti” (p. 197); brevet er trykt i *Tillæg* (p. 196-206), i: A. Heise, *Skibykrøniken*, København 1891.

Ligeledes fremhæver Helgesen i sit brev de klagepunkter, som de danske biskopper, med Helgesen som pennefører, har fremført mod Christian 2.<sup>345</sup> Gennemgående er her anklagen mod den fordrevne konge, at han med sit voldsomme regimentes store "Frækhed og Letsindighed" rådede til frafald fra Romerkirken, som "i Trossager er hele Verdens og især alle Kristnes sande Moder og Herskerinde ... som vi (er) undergivne i alt det, som angaar Troen og i alle den kristne Religions Anliggender, og som ogsaa vi og vore Efterkommere baade bør og ville lyde med Ærefrygt ..." (op. cit., 202). At dette ikke blot udtrykker landets biskoppers officielle holdning, men også afspejler Helgesens egen, fremgår af, at det ord til andet er gengivet i hans optegnelsesbog, *Skibykrøniken*<sup>346</sup>. Ligeledes regner Helgesen det for en stor misforståelse, når hans skarpe fordømmelser af gejstlige personers korrupte embedsudøvelse tages til indtægt for Luthersympatier. Den kritik er jo ikke andet end, hvad Romerkirken og de hellige fædre til alle tider har påpeget. Han siger herom meget betegnende: "... det er de hellige Fædres lære, ikke min." (*Tillæg*, op. cit. 201) og længere fremme: "Overvej du nu imidlertid, om der her er noget, der endog blot en Fingersbred afviger fra de hellige Skrifter eller Fædre, fra Kirkeforsamlingernes Bestemmelser eller Kirkeretten" (op. cit., 201).

Ud fra disse tidligste foreliggende skriftlige ytringer fra Helgesens hånd, er der altså ingen tvivl om, at stillet over for beskyldninger om lutherske sympatier, er det ham meget om at gøre at understrege både troskab og loyalitet over for den vedtagne lære, koncilierne, kirkeretten, kort sagt: den officielle (Romerske) kirke.

Det omdiskuterede spørgsmål, om Helgesen havde et mere positivt syn på Luther i begyndelsen af sin offentlige fremtræden, skal ikke optage os her.<sup>347</sup>

Kun skal anføres, at går man ud fra Helgesens foreliggende trykte skrifter, synes der ikke at være nogen vaklen. Ingen steder er der belæg for, at han har sat grundlæggende

---

<sup>345</sup> Klageposterne er indeholdt i indledningen til Frederik Is Håndfæstning 1523 som påpeget i A. Heise, *Skibykrøniken*, 72, note 2

<sup>346</sup> A. Heise, *Skibykrøniken*, op. cit., 73.

<sup>347</sup> Jvf. J. Oskar Andersen, *Paulus Helie I*, 97; K. Valkner, *Paulus Helie og Christiørn II*, Oslo 1963, 37ff., K. Rübner Jørgensen, "De Hvide Brødre i Helsingør", i: *Helsing Bymuseum 1979* (p. 5-63), 31ff; Gert Posselt, "Poul Helgesens læsning af Luther", i: *Historisk tidskrift*, bind 89, København 1989, 225 – 252; jvf. også SPH VII, 16ff.

spørgsmål ved traditionens og kirkelærens vægt i sin teologiske argumentation. Derfor har hans forhold til Luther højst sandsynligt været bestemt af et fravalgsprincip. Det hos Luther, som har haft Helgesens sympati, er den mere pastoralt-opbyggelige side af Luthers forfatterskab, som f.eks. Luthers *Betbüchlein* fra 1522, som Helgesen ganske frit bearbejdede og udgav 1526. I fortalen hertil understreger Helgesen, at han skelner "det gode fra det onde" i sin oversættelse. Og at han iøvrigt stadig giver magt til visse dele i Luthers bøger, ikke fordi det er skrevet af Luther, men fordi han, Helgesen, læser det samme i Hieronymus' og Bernhards bøger og i den hellige Birgittas åbenbaringer, som er om gerrighed, hovmod og ukyskhed og andre grove og store synder... (jvf. SPH I, 188).

Helgesens stadige diskussion af autoritetsspørgsmålet er i det hele taget et ledemotiv i hans skrifter. Overalt møder man anfægtelsen hos ham over det reformatoriske skriftprincip, der efter hans mening helt tilsidesætter traditionens røst og kirkelige læreautoritet.

I sit første store stridskrift mod den reformatoriske bevægelse, *Svar til Hans Mickelsen* (1527) - men også i de øvrige hovedskrifter - ser vi autoritetsspørgsmålet yderligere uddybet, navnlig gennem polemik mod det, han anser for den lutherske Skriftopfattelse. *Svar til Hans Mickelsen* er efter al sandsynlighed blevet til på opfordring af landets biskopper, men samtidigt med dets officielle stilling bærer det også et umiskendeligt præg af Poul Helgesens egen pen<sup>348</sup>.

Helgesen går i sin redegørelse frem punkt for punkt efter Hans Mickelsens brev, som han gengiver "ret nøjagtigt" (SPH VII, 36). I skriftet kommer Helgesen rundt om adskillige af de centrale teologiske kontroverspunkter med den lutherske bevægelse, dertil kommer et indgående forsvar for fordrivelsen af kong Christian, hele skriftet er krydret med mange eksempler på Helgesens skarpe tunge, som da han f.eks. bidende ironiserer over Hans Mickelsens store mod, når denne gør verbale udfald mod paven på et sprog (dansk), som ingen alligevel kan forstå! I det følgende vil det især dreje sig om Helgesens principielle uenighed med Hans Mickelsen i spørgsmålet om Skriftens klarhed.

---

<sup>348</sup> Om *Svar til Hans Mickelsen*, jvf. ovf. note 316. Jvf. også M. Schwarz Laustens *Christian 2. mellem paven og Luther*, Kbh. 1995, specielt p. 128-137.

Helgesen har med *Thet Nøye Testament 1524* i hænderne kunnet skaffe sig et vigtigt indblik i betydningsfulde aspekter af reformatorenes Skriftforståelse. Det danske *Nøye Testament* indeholder nemlig, foruden Hans Mickelsens brev til “alle Danscke mend och qwinner, wnge oc gamble”, også de centrale fortaler af Luther, bl.a. til Ny Testamente og Paulus’ breve.<sup>349</sup> Desuden har Helgesen i sit *Svar til Hans Mickelsen* flere referencer til andre af Luthers skrifter, bl.a. *De captivitate* (1520) og *De servo arbitrio* (1525), *Ob Kriegsleute* (1526).<sup>350</sup>

Allerede i begyndelsen af *Svar til Hans Mickelsen* bliver uenigheden mellem de to pennneførere åbenbar. Hans Mickelsen kan lige så lidt som Helgesen beskyldes for at udtrykke sig vagt eller diplomatisk. Hans Mickelsen begrundes således udgivelsen med, at der er “Guds bespottere” i Kirken, der længe nok har formørket Skriften med deres “Anticristelige buller”, og at almindelige mennesker er blevet spist af med “sqwalder och drømme” og holdt i uvidenhed som om “wij inthet wiste, oc ej wide motte” (SPH II,13)<sup>351</sup>.

Helgesen svarer igen med at foreholde Hans Mickelsen (“thijn fwle kettere”), at dem han kalder “bespottere” rent faktisk er “hellige martyres, bisper oc menige cristendoms raad”, som har ”seth oc samtycht aff then Helliands indskud, ther thennom oplydsde...” (SPH II, 17). Bare at Hans Mickelsen på denne måde bruger mund mod himlen og dem, som regerer dér, er for Helgesen bevis nok på, at han er på afveje: “thet bør ingen ath fordrage ther Gud bekender, om hand icke will være Guds forrædre” (SPH II, 15).

Hvis der endelig er nogen, fortsætter Helgesen, der er formørket af hovmod og stivind, så er det Hans Mickelsen selv (“thw arme mandt”), for han og hans ligemænd regner kun de skrifter, som er udgået af Luther og hans tilhængere for at være skrevet i Skriftens rette ånd (SPH II,16). Derved havner Hans Mickelsen i den fatale vildfarelse, ifølge Helgesen, at han overhører de “hellige mends wnderwijssning, ther oss haffuer

<sup>349</sup> Christian 2.s *Ny Testamente* blev trykt i Wittenberg 1524, kun to år efter Luthers berømte oversættelse af Ny Testamente. Oversættelsen er udført af Christiern Vinter, Hans Smith og Hans Mickelsen, og som grundlag har de benyttet, dels Luthers *Decembertestamentet* (fra 1522), dels Erasmus’ latinske oversættelse, jvf. N.K.Andersen, op. cit., 96, note 65; jvf. også Helgesens egen henvisning til Luthers fortaler, som “giffue hans (Luthers) mening merckelige til kende” (SPH, II, 45).

<sup>350</sup> Referencer i Helgesens forfatterskab til skrifter af Luther findes i: SPH VII, 325.

<sup>351</sup> Hans Mickelsens brev er gengivet i Helgesens *Svar til Hans Mickelsen*.

medt scrifft, lerdøm, underlige gierninger oc tegen, aff then Helligands raadt oc indskudt wdtryckt och forclaredt saa møget aff scrifften, som wij mothæ wijde, och oss wor nock till siels salighed ...” (ibidem).

Hermed er vi fremme ved en afgørende grund til uenigheden, som Helgesen ser det, nemlig spørgsmålet om Skriftens klarhed. Ifølge Hans Mickelsen - sådan læser Helgesen ham - er Skriften så klar, at den kan “aff segh sielfff forstaas oc begrundis” (ibidem). Og der hvor den er “hwl oc diyb”, dér kommer Helligånden den menige mand til hjælp. Det er nok - sådan udlægger Helgesen Hans Mickelsen - at kunne læse Skriften, for “then dybhed som tha findis wnder scrifften, giffuer seg strax aff then Helliands indskud, som Luther sier.” (SPH II, 17, jvf. SPH II, 61)<sup>352</sup>.

Helgesen går i første omgang ind på denne tankegang for derefter at fælde den. Lad os nemlig antage, skriver han, at Skriften var så klar, som I lutheranere hævder, hvorfor har Luther og hans tilhængere da gjort så mange “glosser paa schrifften och wdtsett saa manghe bøger” for at *forklare* Skriftens mening? Og tilmed er disse bøger så indbyrdes forskellige, så de undertiden ikke kommer “nermer sammen en een koo och een weddermølle”? (SPH II, 16). Eller hvorfor er der så meget indbyrdes splid i de lutherske rækker, mellem tilhængere af Øcolampadius, Karstadt, Capito og Zwingli, som hver især mener at have Skriften på sin side? Eller hvorfor skifter Luther selv mening, f.eks. i sin sakramentelære? (jvf. også SPH III, 94).

Hele denne indbyrdes splid hos lutheranerne er, ifølge Helgesen, nok til at så tvivl om den lutherske læres troværdighed, eftersom Helligånden aldrig kan være “een mestere till twedragt”. Vi jævne folk, skriver Helgesen med tydeligt underspil, har nemlig den tro, at “then helliandt er eendrectigheds mestere oc raadgiffuere, oc icke twedragts ...” (SPH II, 17, jvf. SPH II, 65). Og, fortsætter Helgesen, hvordan skulle Skriften kunne være klar for den menige mand, som er både “wanwittig oc wforstandig”, når den ikke er det for de lærde? Helgesen har ganske enkelt ikke fidus til Hans Mickelsens og de andre reformators påstand om, at Skriften er klar og kan forstås ved Helligåndens hjælp: “Medt thette stycke bedrage ij Lutheraner mange simpell menniskir, dog ath thet haffuer inthe paa seg.” (SPH II, 17).

---

<sup>352</sup> Helgesen henviser i marginen til SPH II, 60f, til Luthers *De servo arbitrio*, jvf. note, SPH VII, 42 note til p. 60, 32 og p. 61, 8-9.

Vel kan Helgesen også sine steder hævde, at Skriften i ”mange stykker” kan udlægge sig selv (f.eks. SPH II, 92), men den har ”somme støcker som ere diwbe, oc haffuwe fordi behoff een grwndig wnderskede” (SPH II, 138f., jvf. SPH III, 113). Her har vi ikke brug for din undervisning, Hans Mickelsen, her sætter vi større lid til de hellige apostles undervisning, den hellige kirkes koncilier, martyrernes blod og de hellige mænds lærdom (SPH II, 102) - fremfor til den almindelige læsers dømmekraft, med eller uden Helligånd.

Helgesen udtrykker det, som for ham at se, er sagens kerne i al sin provokerende enkelhed: ”Oc fordi (derfor) nar tw sier ath tw haffuer seth then rette mening, tha tro wij well ath thu haffuer sæth oc wdtryct thijn mening, men ath tw haffuer wdtryct scriffthens edele mening, ere wij icke en nw wijse giorde.” (SPH II, 56, jvf. 55 og SPH III, 253).

Faren ved den reformatoriske bevægelse er, ifølge Helgesen, at den sætter den subjektive sandhed i traditionens sted og ikke lytter til konciliers undervisning i lærespørgsmål: ”Ij kettere lade eder icke saa tycke, fordi ath i annamme saa møget aff schriffthen, som edher lyster.” (SPH II, 55). Reformatorerne vil ”inghen høre vden seg selff”, og de vil ”icke meer annamme aff schriffthen, en theris ketterij kan medt bestyrckis” (SPH III, 56). Sagt med andre ord: Reformatorernes ”sola scriptura” åbner for menigmands hovmod og selvrådighed i forhold til kirkens autoritet og lære. Splid og ufred bliver følgen, kort sagt: alle kætteriets kendetegn.<sup>353</sup>

Helgesen advarer mod farerne ved at stille Skriften frit for hvermand. Hans Mickelsen er fortalende for, at Bibelen skal kunne læses af alle på deres modersmålet. For – spørger Mickelsen – er Kristus ikke død for alle? Så vil Kristus også, at hans ord skal kunne læses og forstås af alle (SPH II, 57f). Helgesen er skeptisk: ”ther som thet wore en sømmeligt, tha er thet icke møieligt.” (SPH II, 60). At Kristus tålte død og pine for

---

<sup>353</sup> Helgesen har kun delvis ret i den måde, hvorpå han modstiller Kirkens traditionsbundne skriftfortolkning med Luthers princip om Skriftens selvudlægning i kraft af Helligånden. Når Luther hævder, at Skriften er sin egen fortolker, så er det for at understrege, at den er selv norm og henter ikke sin normativitet udefra (Thestrup-Pedersen, *Luther som skriftfortolker I*, op. cit., 52). Luther vil være den første til at vedgå, at Skriften er uklar og dunkel mange steder. Men det er på det grammatiske, teksthistoriske plan. Hvad sagen angår, Skriftens ’res’, dens centrale forkyndelse af Kristus, er der ingen uklarhed. Skriftens ord er kerygma, og det hører til et kerygmas væsen at udråbe et klart budskab (jvf. ibidem, op. cit., 57).

alle, er heller ikke ensbetydende med, at alle er udstyret med de samme evner og muligheder for at forstå Skriftens mening. Hvad behov var der ellers for, at Kristus udsendte sine apostle, og de fremdeles bisper og præster, ”ther som een icke wiste meer en een anden, eller icke burde at wijde meer?” (ibidem). Hvis alle vidste lige god besked med Skriftens mening, hvad behov gjordes der da for præster? Eller hvorfor siger Paulus, at det at udlægge Skriftens dybder er en særlig gave? (jvf. 1.Kor. 12) Overvej, Hans Mickelsen, hvis du har ”anthen hierne wdi howed, eller hiarte wdi bryst”, om meningen med først apostle, så bisper, doktorer og andre lærefædre ikke er, at de skulle styrke ”then mene mand” i den rette kristnetro og ”wijsse wdi then sande Jesu Christi fodspor oc weij”? (SPH II,65).

En åbenbar fare, som Helgesen ser, ved at stille Bibelen frit for menigmand, er endnu mere splid, oprør og kaos i samfundet. Vejen frem for Helgesen er, at menigmand igen adlyder det gejstlige embede, og at de gejstlige genopretter embedets respekt og autoritet gennem ”flijd oc wijnskiffuelighed (stræbsomhed)” (SPH II, 66). Kun ved at Guds ord igen traktes i skoler af ”wijse oc lerde mend”, og kirkens er der håb, mener Helgesen (SPH II, 65).

Hans Mickelsens og ligesindedes fremfærd er ikke løsningen. Skal Guds ord udsættes i kroer, badstuer, smedjer, borgerstuer, blandt drankere, dansere og springere, hunde og soldater, landløbere og kræmmere ”oc andre saadane edele og lerde mend, blant hwilcke then siynis wijsist som mest kandt robe, skreppe oc spotte”, så kommer der aldrig fred og enighed. ”Ther som the wijse kunde neppelige fordragis om nogre artickell, aldrig schulle the faakundige oc wanwittige, geckelige oc galne fordragis” (SPH II, 66)<sup>354</sup>

Striden med de lutherske reformatorer om Skriften og dens rette tolkning er i virkeligheden, for Helgesen, et spørgsmål om at afvise traditionen eller ej.

---

<sup>354</sup> Helgesen understreger i den forbindelse, at det ikke skal forstås sådan, at han ikke under hvermand at læse Bibelen på modersmålet, vel at mærke, hvis der kan komme noget godt ud af det - men det tvivler han på, at der gør, sådan ”som mange folck ere nw till sinde”! (SPH II, 59). Ikke er det heller noget nyt, at Bibelen kan læses på flere modersmål, men Helgesens betænkeligheder hænger især sammen med de nye lutherske (i.e. kætterske) oversættelser, da de ”paa mange stæder (er) wrangelige wdsætt effter theris eghet kietterlige sind, emod sijn retsindige mening” (SPH III, 118).



Det kan i Helgesens øjne siges meget enkelt: tilslutter man sig Luthers lære, så fornægter man traditionen. Og vil man traditionen, så må man nødvendigvis fravælge Luther og hans lære. Hvem har man mest tillid til? Traditionen eller Luther? Dette enten-eller-argument anvender han flere gange i *Svar til Hans Mickelsen* og i de øvrige skrifter. “Haffuer tw wdsett (opdaget) then edele og rette mening, tha wor aldrig nogen mand christen, før en Luther” (SPH II, 51). Og det gælder selvsagt ikke bare i spørgsmålet om Skriftens rette udlægning, men træffer alle de punkter, hvor Luther med sine synspunkter afviger fra kirkens og traditionens teologi (f.eks. messe, skærsild, helgen o.s.v.).

Her er det for Helgesen hævet over al tvivl, at det er tryggere at lytte til undervisningen af kirkens lærefædre og koncilier, som har haft Guds “hellige aandtz biistand” (SPH III, 95) end at se på Skriften med Luthers og “sijne liigis øghen, som ere kiettere” (SPH III, 254, jvf. SPH III, 92ff).

Så stærkt bekender Helgesen sig til traditionen og er overbevist om dens sandhedsstyrke, at han kan sige: “Ther som thijn (Hans Mickelsen) mening wdi scriffthen er sand og fast, tha maa wij fuldkommelige tro, ath ij fiorthenhwndret aar er ingen bleffuen salig met Gud, wden kettere oc wdedis mend, oc ath ther wor aldrig nogen hellig mand ij then Christen kirckis samfund vden the som wij holde for kettere, effther then hellige kirckis dom. Thi ath ingen aff the hellige mend som wærid haffue, fraa then tijd, oc wij kalde martijres oc confessoires wore aff then mening som Luther oc tw nu ere” (SPH II, 52).

Dette leder frem til den slutning, som Helgesen gang på gang fremsætter som et slags trumfkort: Hvem vil ved sine fulde fem vove at påstå, at han ikke “tror then helliand haffue wærid blanth christen menniskir nw i fiorthenhundret aar, oc nw førsthe være komen blant Luthers tilhengere, ther tha icke meer høre till then hellige kircke, en thet femthe hiul hør til en wogen.” (ibidem). At påstå noget sådant vil for Helgesen være det samme som at sige, at helgen ikke er helgen, og at Gud er ikke Gud (ibidem).<sup>355</sup>

---

<sup>355</sup> Jvf. også SPH, II, 128 og SPH IV, 24.

Helgesen kan variere dette traditionsargument på forskellig måde, som når han f.eks. spørger sin modstander: kan du forestille dig, Hans Mickelsen, at vi skulle forlade kirkefædres (her nævnes: Cyprian, Hieronymus, Augustin) udlægninger af de dunkle steder i Skriften og gå over til Luthers mening i stedet, som er “twert emod”.

Nej, svarer Helgesen selv, da følger vi hellere deres mening end Luthers, eftersom vi fuldkommen tror, at i de stykker som er “aff nød” og angår vor salighed, har den Helligånd bistået dem og ikke ladet dem fare vild ( SPH II, 54).

Eller Helgesen kan sige, med en lignende logik, at hvis Kirkens tro er falsk, da var alle de hellige martyrer og andre gode mænd og kvinder, som levede i stor strenghed, fattigdom, spot og hån, “sandelige Antichrister, oc Guds forredere, fordi the leffde wdi samme tro (som Kirkens), lærde fraa seg med ord oc exempil oc saa samme tro, oc paa thet sijste døde aff thenne wselheds dal, wdi samme tro” (SPH II,103) - og drister du dig til at være af en sådan opfattelse, Hans Mickelsen, så må du også finde dig i, at der findes hundrede gange tusinde mennesker, som hellere ville have raget hovedet af end at tage sådanne bespottelige ord i deres mund (SPH II, 103).<sup>356</sup>

Helgesen kan fortsætte og forstærke sit synspunkt yderligere ved at sige, at i virkeligheden er prædikanternes mange udfald ikke først og fremmest rettet mod nulevende enkeltpersoner (som Helgesen selv, bisper og præster), men vendt mod Jesus Kristus, Guds søn selv og den hellige Skrift, århundreders apostle og martyrer, hellige bisper og præster og kristne mænd og kvinder, som levede i stor hellighed - “thenom haffwer Niels Hammer oc edre predicanter att giøre mett, oc icke mett meg”! (jvf. SPH IV, 21).

Det fremgår med al tydelighed af ovenstående, at traditionen har en central rolle at spille som en autoritet, der ikke står tilbage for Skriften. De to kan i Helgesens teologiske univers ikke tænkes i modstrid med hinanden. Da Guds vilje ikke er ét i Skriften og noget andet i traditionen (Helligånden er ikke i splid med sig selv), ser

---

<sup>356</sup> Lignende traditionsargument optræder bla. i SPH II, f.eks.: 121. 124ff. 319 og i SPH III, f.eks.: 92f.104f. 113. 125. 134. 136. 254. 276.

Helgesen ikke nogen principiel mulighed for uoverensstemmelse mellem Skriftens lære og traditionens. Skriftens rette mening er derfor givet med traditionens og kirkens udlægning - og vice versa. Dette hovedsynspunkt kommer markant og næsten programmatisk til udtryk i fortalen af Helgesens hovedskrift *Svar på Malmøbogen*. Her skriver han, at han agter med skriftet at beskrive i nogle korte svar “icke mitt sind oc gode tycke, men then sandhed som Gud giffuet haffuer sijn hellige kircke mett scrifftt og skiell.” (SPH III, 60). Og han bedyrer, at han i disse svar “inthet scriffue eller tale mett willig oc besindig foragtt, som scall wære then hellige scrifftt, eller then gamble christhen kircke (som war raad oc regeerett aff Gud) modstandigtt, ej heller the christelige raad oc forfædre som haffue bruget scrifftt oc skiell” (ibidem).

At traditionen indtager denne fremhævede plads i Helgesens argumentation mod den reformatoriske bevægelse skyldes selvsagt, at traditionen er en del af det åbenbarede Guds ord. Også på den baggrund bliver det forståeligt, hvorfor striden mellem Poul Helgesen og de danske prædikanter, hvoraf flere var Helgesens elever, må blive så lidenskabelig.

Traditionen er ikke på samme måde normativ for de sidstnævnte som for Helgesen.

## IV. 2 Kirken

Efter forrige afsnits redegørelse for grundstrukturen i Helgesens teologi, melder spørgsmålet sig nu om, hvordan anvender han sine teologiske indsigter i sit svar på den reformatoriske bevægelse og på “praktisk politik”.

Helgesen befandt sig jo som bekendt midt i tidens politiske og religiøse omvæltninger. Han skrev ikke for professorer, men hans målgruppe var biskopper, præster og dannede lægmænd som alle var involveret i tidens kampe. Derfor skrev han også på dansk og ikke på latin.

Han skrev både i eget navn mod den lutherske bevægelse, og han skrev som det katolske partis pennefører, og han var den eneste i Danmark, der fremførte et kvalificeret forsvar for den bestående kirkeordning og den katolske teologi. Dette

betød på ingen måde, at hans stilling til Romerkirken var ukritisk. Han vender gang på gang tilbage til, at de reformatoriske ulykker over landet skyldes, at Romerkirken er kommet i foragt pga. en uduelig og korrupt gejstlighed. Men hans slogan gælder også her: misbrug ophæver ikke brug! Det er ikke kirken som institution eller læreautoritet, han øver kritik af eller stiller spørgsmålstegn ved. Men det er menneskene i kirkens hierarki som skal reformeres.

Kaare Rübner Jørgensen har med sit vigtige arbejde om Helgesens kirkesyn givet et velgørende skub fremad i forsøget på at klarlægge dette.<sup>357</sup>

Han opnår at placere Helgesens kirkeforståelse i en europæiske kontekst. Og han understreger, at Helgesen ingen steder i systematisk form redegør for sit kirkesyn hhv. pave- og koncilieopfattelse, men at et "rids af Helie's kirkebegreb" må stykkes sammen af Helgesens forskellige skrifter udsprunget af vidt forskellige situationer.

## Den europæiske baggrund

K. Rübner Jørgensen tegner et præcist billede af tre forskellige kirkeopfattelser, som var rådende i Europa omkring år 1500: den papalistiske, den konciliaristiske og det spirituelle kirkesyn - alle tre opfattelser som Helgesens egen kirkeforståelse med fordel kan spejles i. Nedenfor vil blive givet et kort referat af disse kirkeopfattelser fortrinsvis på baggrund af K. Rübner Jørgensens overblik.

### a. Papalismen

Det papalistiske kirkesyn udvikles for alvor i investiturstridighedernes århundreder og får sin første markante udformning af pave Gregor d. 7. (1073-85). Det henter sit belæg ud fra to steder i Skriften, dels Jesu udpegning af Peter som klippen, hvorpå Kristi kirke skal bygges og Jesu overdragelse til Peter af Himmerigets nøgler (Mt. 16,18-19), dels Jesu ord til Peter "Vogt mine lam!" og "Vær hyrde for mine får!" (Joh. 21,15-17). Med

---

<sup>357</sup> K. Rübner Jørgensen, "Mellem Rom og Wittenberg. Reformkatolikken Paulus Helie's kirkeopfattelse", i: *Mentalitet og historie*, red. Charlotte Appel, m.fl., Skippershoved 2002, 51-77; jvf. M. Schwarz Lausten, *Kirkehistorie. Grundtræk af Vestens kirkehistorie fra begyndelsen til nutiden*, Kbh. 1997, 107ff.

udgangspunkt i disse skriftsteder betoner papalismen den absolutte lydighed mod paven, der ses som Peters efterfølger og Kristi stedfortræder på jorden.

Af dette rette lydighedsforhold til paven afhang nemlig den kristnes frelse, for paven var - som det erklæres i Bonifacius VIII's bulle *Unam Sanctam* (1302) - placeret mellem Gud og mennesker, lavere end Gud, men højere end mennesker, og kunne dømme alle uden selv at være underlagt nogens dom.<sup>358</sup> Det er også ifølge denne magtfuldkomne bulle, at læren om de to sværd fastslåes, hvorefter det åndelige sværd skal føres af kirken, mens det verdslige skal føres for kirken af konger og krigere.<sup>359</sup>

K. Rübner Jørgensen bemærker, at teorien om pavens ufejlbarhed (infallibilitet) ironisk nok opstod i denne periode blandt de spirituelle franciskanere, som Johannes XXII erklærede for kættere i 1326!<sup>360</sup>

På trods af divergerende opfattelser hos papalismens tilhængere i synet på graden og omfanget af pavens primat, blev teorien yderligere styrket i begyndelsen af 1400-tallet styrket, bl.a. som følge af et konkurrerende kirkesyn, der udvikledes i løbet af 1300-tallet, den såkaldte konciliarisme.

#### *b. Konciliarismen*

De konciliære ideer havde deres første markante repræsentanter i Marsilio da Pádova (d. 1342) og William Occam (d. 1349), og deres ideer satte deres præg på to reformkoncilier i begyndelsen af det 15. århundrede, Konstanz (1414-1418) og Basel (1431-37/43). Uden tvivl blev den konciliaristiske bevægelse forstærket af de kaotiske paveforhold op igennem 1300-tallet, der kulminerede med tre paver i begyndelsen af 1400-tallet.

Med støtte i bla. *Apostlenes Gerninger* (kapitel 15) og de paulinske breve defineres kirken som det troende folks forsamling (*congregatio/communitas fidelium*) med Kristus som dette folks hoved. Den væsentlige forskel til papalismen udspringer af forståelsen af Mt. 16, 18: Klippen er ikke Peter selv, men hans tro og bekendelse. Og

<sup>358</sup> Jvf. K. Rübner Jørgensen., op. cit. 52.

<sup>359</sup> Jvf. M. Schwarz Lausten, op. cit., 114.

<sup>360</sup> Jvf. K. Rübner Jørgensen, op. cit., 53, note 13.

den nøglemagt, Jesus giver til Peter, overdrages ikke til Peter i personlig "arv og eje", men i dennes egenskab af talsmand for apostlene. Den vigtigste følge heraf er, at den øverste religiøse og kirkelige autoritet ligger, ikke hos paven eller i paveembedet, men hos det troende folks repræsentanter, primært biskopperne, når disse er samlet til et almindeligt kirkemøde (concilium generale).

Denne konciliaristiske idé får et kirkepolitisk højdepunkt ved konciliet i Konstanz, som vedtog dekretet *Haec sancta synodus* (1415). Dette dokument fastlog, at konciliet havde sin magt umiddelbart fra Kristus, ligesom det proklamerede konciliets supremati over alle kristne, herunder også over paven. Dette dekret blev senere bekræftet ved konciliet i Basel, hvor man afsatte den genstridige pave Eugenius IV og i hans sted valgte Felix V (1439).

Striden mellem de to kirkesyn endte med, at papalismen sejrede, idet det pavestyrede koncil i Firenze i 1439 erklærede, at paven var hele kirkens hoved, alle kristnes fader og lærer. Godt tyve år senere udsendte pave Pius II bullen *Execrabilis* (1460), som bandlyste konciliarismen og nedlagde forbud mod at appellere fremtidige pavelige afgørelser til et koncil. Og endelig vandt læren om de to sværd i 1506 almindelig anerkendelse i hele den katolske kirke. K. Rübner Jørgensen gør dog opmærksom på, at den nyere forskning på området har godtgjort, at de konciliære tanker trods papalismens tilsyneladende "sejr" ingenlunde afgik ved døden, men fortsat spillede en betydelig rolle for mange teologers, juristers og politikeres kirkesyn op til i hvert fald midten af 1500-tallet.<sup>361</sup>

### *c. den spiritualistiske kirkeopfattelse*

Denne opfattelse førtes især frem af de oppositionelle strømninger (bla. Wyclif og Hus) og tiggermunkene. Hovedsagen, ifølge denne strømning, var at fremhæve, at den sande kirke ikke var identisk med den ydre hierarkisk opbyggede kirkeinstitution.

Kirken er derimod et åndeligt fællesskab af Guds udvalgte, som kun Gud kender. I denne opfattelse af kirken indgik ideen om paven som pastor angelicus, dvs. som udelukkende åndelig leder. Og urkirken med de første kristnes fattige fællesskab blev

---

<sup>361</sup> Jvf. K. Rübner Jørgensen, op. cit. 53 og M. Schwarz Lausten, op. cit., 115. 143.

regnet for det ideale kirkesamfund (*ecclesia primitiva*), mens paven og kardinalerne i Rom betragtedes som falske hyrder, der kun bekymrede sig om fårene, sålænge de havde uld, der kunne klippes!<sup>362</sup>

Med udviklingen inden for Romerkirken i 1400-tallet befæstede den papalistiske retning sig som nævnt yderligere. Paverne så sig i stigende grad som de romerske kejseres efterfølgere der kunne gøre krav på politisk magt og indflydelse. Denne verdslige ambition forenet med forestillingen om pavens infallibilitet er af en forsker træffende blevet betegnet som “imperial papalism” (John D’ Amico)<sup>363</sup>.

Det øgede militære og politiske engagement i Italien fra pavernes side i slutningen af det 15. århundrede og begyndelsen af det 16. medførte desuden en stadig voksende centralisering og bureaukratisering af kurien i Rom, ligesom de prestige-betonede byggeaktiviteter, som de forskellige paver satte i gang, herunder Peterskirken i Rom, krævede mange nye indtægstkilder, såsom optagelse af lån, salg af embeder, beskatninger og afladshandel, for blot at nævne nogle af de midler, som skulle fylde hullet i den pavelige kasse.

Som det er velkendt blev pavedømmets prestigebetonede ideologi og massive pengeforbrug i disse år en af de drivende faktorer bag tidens oppositionelle strømninger, herunder fremvæksten, i Helgesens leveår, af den reformatoriske bevægelse.

## **De danske prædikanter og Luther**

Inden jeg i det følgende vender mig nærmere mod Helgesens kirkebegreb, herunder prøver at give et bud på Helgesens opfattelse af det kirkelige embede, pave- og koncilspørgsmålet, som har været et omdiskuteret spørgsmål i sekundærlitteraturen<sup>364</sup> vil det vise sig nyttigt at kaste et blik på Helgesens modstanderes kirkeforståelse, de

---

<sup>362</sup> Jvf. hertil K. Rübner Jørgensen, op. cit., 54.

<sup>363</sup> Jvf. citat hos K. Rübner Jørgensen, op. cit., 54..

<sup>364</sup> Jvf. hertil bla. Lyby, 1967, op. cit., 283 ff; Stine Sylvest, ”Kirke og embede”, i: *KS* 1999, (51-72), 51

danske prædikanter og Luthers. For en umiddelbar betragtning - det vil fremgå nedenfor - springer det i øjnene, hvor afgjort stor forskellen er på de stridende parter kirkeforståelse og brug af kirken i deres argumentation.

Ud fra sin gennemgang af prædikanternes kirkebegreb i sin disputats vender N.K. Andersen flere gange tilbage til, at de danske prædikanter kirkebegreb, herunder også den tidlige Hans Tausens, er "temmeligt uudviklet".<sup>365</sup>

Det samme ville være synd at sige for Helgesens vedkommende! For ham er Romerkirken, både i dens fortid og nutid, både i dens væsen og skikkelse, en uomgængelig og nødvendig del af hans argumentation mod reformatorerne.

Også på dette punkt kan man godt undre sig over, at der engang har bestået et lærediscipelforhold mellem Helgesen og hans elever!

Det mest repræsentative og udførlige eksempel på de danske prædikanter kirkeforståelse er Peder Laurentsens *En stakket undervisning* (1533), hvor et af kapitlerne hedder: "Om Kircke och hwad reth Kircke er" (pp. 16-19).<sup>366</sup>

Laurensen definerer her betydningen af det græske ord 'ecclesia' som det, der i Skriftens sammenhæng betyder "menig forsamling" eller "folckis samquem".

Dette leder ham videre til umiddelbart at bestemme, hvad sand kirke, dvs. hvad Guds og Kristi kirke er, nemlig hvis "dette folckis samquem (er) i Gudz naffn oc hiertens tro" (p. 16) Denne sande kirke stiller Laurensen op imod den falske kirke, som er kendetegnet af lige det modsatte, nemlig at være et samkvem "uden det naffn oc den hiertelige tro"- og, føjer Laurensen til, så kan denne "dieffuels kircke" i øvrigt i egne øjne være nok så hellig og ærlig, det være sig i skikkelse af Romerkirken eller Jerusalem kirke, eller et kloster eller en domkirke - for Gud ser ikke efter højtidelige titler, ydre skin eller ceremonier, men han "acter hiertet och troen" (p. 16). Gennem sit hovmod, grænseløse pengebegær og utallige andre synder dementerer Romerkirken derfor sig selv som den sande kirke, ifølge Laurensen, som også citerer Johannes' Åbenbaring og Hieronymus for ordene om, at den Romerske kirke er Babylon og al horeris og slemheds moder (p. 18).

<sup>365</sup> N.K. Andersen, op. cit., 173. 175. 180.

<sup>366</sup> P. Laurensen, *En stakket vnderwisning*, spec. pp. 16-19, i: H.F. Rørdam, *Skrifter fra Reformationstiden*, 1890; jvf. N.K. Andersen, op. cit. 174ff.



Den sande kirke er hellig, fordi hun (kirken) tror på Gud, mens Romerkirken er u-hellig, fordi "hwn beviser met gerning ath hwn haffuer ingen reth tro, men alt det mod troen er" (p. 17). Den sande kirke er derfor ikke identisk med Romerkirken, men de som er "ret christne i Rom oc anden sted, de er den hellige kircke, de som icke ere ret christne, meth reth tro och hennes fruct, de ere dieffuels kirke" (p. 18).

Laurensen afviser derfor også kategorisk - ligesom Hans Tausen i sit *Svar til Biskop Beldenak*<sup>367</sup> - at den sande kirke kan defineres ved Romerkirkens autoriteter, paven, kardinalerne og bisperne, det forholder sig faktisk lige modsat, eftersom mange af dem som har magt på kirkens vegne er "forløbne och faldne fraa troen" (p. 19).

Nej - den rette kristne kirke er alene at finde i de ("andre") personer, "i huilcke som sandhedz kundskaff, oc troens och ret sandhedz bekendelse oc beuisning er udi." (p. 19). Kirken defineres altså ved de troende, ikke ved den synlige kirkeinstitution.

Hans Tausen står i sit skrift på samme synspunkt, når han fremhæver at den hellige kirkes eneste hoved og grundvold er Kristus, og alle som tror på ham "giøræ eedt" med ham og danner også indbyrdes en enhed ligesom lemmer på eet legeme med eet hoved (jvf. *Svar til Biskop Beldenak*, op. cit., p. 70).

Ifølge prædikanternes kirkebegreb består kirkens synlighed og ydre kendetegn i deres medlemmers fastholden ved Ordet, bekendelse af sandheden og rette tro, der viser sig i gerning. Eller som Laurensen udtrykker det: den Kirke er helligst, "som mest haffuer eller huor som mest læris troen, och beuiser henne met christelige gerninger mod sin ieffn christen, ehuor det er i verden, vore det end mith iblandt Tørcken." (p. 16), ja endda i Rom (p. 18)! Luthers lære om den usynlige kirke, der bliver synlig gennem Ordet og sakramenterne er åbenbart ikke prædikanterne bekendt i disse skrifter.<sup>368</sup>

Også i prædikanternes fælles bekendelsesskrift *Den københavnske Bekendelse* (1530) i art. 11-13 og 43 finder vi samme modstilling af den 'sande kirke' og Romerkirken.<sup>369</sup>

<sup>367</sup> *Edt kort antswior till bispenss sendhæbreff aff Othense .....*, (1529), spec. 69ff., i: *Smaaskrifter af Hans Tausen*, op. cit., , jvf. også N.K. Andersen, op. cit. 175 ff.

<sup>368</sup> Jvf. N.K. Andersen, op. cit., 177.

<sup>369</sup> Lettest tilgængelig er bekendelsen i N.K. Andersen, op. cit., 19-25; jvf. også her.: "den rette hellige kirke" over for den aktuelle kirke, som er af..."hellighedtz paafundt, oc (som) gaar effter sitt eget sindt oc loff"(art. 13).

Den sande kirke her er “alle retferdige menniskess samfundt”, som i “en eniste tro” er blevet Guds “retuise kiære børn, hwor som helst the ere” - i modsætning til den “andhen serdeliss kyrke”, den være sig nok så udvortes hellig og smuk (art. 12).

Desuden: den sande kirke er tro mod Guds lov og vilje, mens den falske kirke, Romerkirken, følger sin egen lov og selvopfundne hellighed (“gjør seg godt y sin egen hellighedtz paafundt, oc gaar effter sitt eget sindt oc loff” (art. 13).

Endelig møder vi i *Bekendelsens* sidste artikel (art. 43) det velkendte billede af kirken som legemet og Kristus som hovedet, og det understreges, at kirkens forstander alene er Kristus Jesus og intet andet “creatwr enthen i hemmellen eller på iorden”. Fra dette hoved kommer til gengæld alt liv, sundhed og salighed, vederkvægelse og alt godt ud i lemmerne som er alle kristne mennesker (jvf. art. 43).

M.a.o. den sande kirke er, ifølge prædikanternes forståelse, både synlig og usynlig:

“usynlig” som objektiv kirke og kirkeinstitution, synlig gennem de kristne, der har “reth tro och hennes fruct”, og det vil jo i praksis sige de danske lutheranere!<sup>370</sup>

Forskellen til en luthersk kirkeforståelse er åbenlys: Vel kan også Luther i sit skrift *Von dem Papsttum zu Rom* (1520) kalde kirken i egentlig forstand “eyn vorsamlunge aller Christgleubigen auff erden”, som består af alle dem, “die in rectem glauben, hoffnung und lieb leben”; legemligt kan de være tusinde af kilometer fra hinanden, for det er en “vorsamlung ym geist”.<sup>371</sup> Men Luther lærer dog ikke nogen kirke i spiritualistisk forstand. Den lutherske kirkeforståelse opererer både med et usynligt og et synligt objektivt fællesskab, usynligt i betydningen et åndeligt samfund af troende, synligt fordi det er et fællesskab, som er kendeligt på de ‘objektive’ tegn, Ordets forkyndelse og sakramenternes uddeling. I bekendelseskraftet *Confessio Augustana*, artikel 7 (og 8) bestemmes kirken som bekendt som de helliges forsamling, “i hvilken evangeliet læres rent og sakramenterne forvaltes ret”.<sup>372</sup> Dvs. at kirken kvalificeres som kirke gennem de

---

<sup>370</sup> N.K. Andersen (op. cit. 181, note 40) understreger, at de danske lutherske teologer efter reformationens indførelse på ganske anden måde end prædikanterne før reformationen betoner den synlige kirke, f.eks. hos Niels og Peder Palladius.

<sup>371</sup> *Weimar Ausgabe* 6, 292f (citeret fra N.K. Andersen, op. cit., 167)

<sup>372</sup> Citeret fra L. Grane (udg.), *Confessio Augustana*, København 1976, 68ff.

ydre kendetegn Ordet og sakramenterne og ikke af menneskers tro og livsførelse. Kirken er efter luthersk opfattelse bundet til disse ydre kendetegn, som troen forholder sig til: Ordet, som kan høres, tegnene som kan ses. Deri består synligheden.<sup>373</sup>

Nogle sådanne udtrykkelige markeringer af en ydre kirke og et 'objektivt' gudstjenesteligt fællesskab omkring Ordets forkyndelse og sakramenternes uddeling møder vi ikke hos de danske prædikanter. Deres kirkeforståelse er først og fremmest spiritualistisk. De afviger således i deres kirkeforståelse ikke væsentligt fra den problemstilling som er karakteristisk for de senmiddelalderlige oppositionsretninger (jvf. ovf).<sup>374</sup> Eller med N.K. Andersens ord: "Da Prædikanternes hele Sigte gaar ud paa at borteliminere enhver menneskelig Autoritet, enhver ydre formidlende Melleminstans mellem Gud, Guds Ord og den enkelte, kommer det lutherske "objektive" Kirkebegreb, bestemt ved det forkyndte Ord og sakramenterne, ikke til sin Ret".<sup>375</sup>

## Helgesens synspunkt.

At komme fra prædikanternes kirkeforståelse til Poul Helgesens er som at genindtræde i kirkens rum. Kirken, dvs. den Romerske kirke, er både i fortid og nutid en højst synlig og nærværende størrelse i hele Helgesens argumentation mod den reformatoriske bevægelse. Hvorfor vil blive belyst i det følgende.

Vi har tidligere i Helgesens brev til kannik Peder Iversen (1524) mødt hans stærke fremhævelse af Romerkirken "... som i Trossager er hele Verdens og især alle Kristnes sande Moder og Herskerinde... som baade vi og vore Forfædre ... hidtil vare undergivne i alt det, som angaar Troen ..., og som ogsaa vi og vore Efterkommere baade bør og ville lyde med Ærefrygt".<sup>376</sup> Selvom Helgesen angiveligt selv understreger, at hans ord er en gengivelse af de ord, han på en biskops opfordring<sup>377</sup> forfattede i

---

<sup>373</sup> L. Grane, op. cit., 71.

<sup>374</sup> Jvf. N.K. Andersen, op. cit., 179 og 165.

<sup>375</sup> N.K. Andersen, op. cit., 177.

<sup>376</sup> Jvf. Heise, op. cit. *Tillæg II*, 202, jvf. Heise, *Skibbykrøniken*, 73.

<sup>377</sup> Heise, op. cit., *Tillæg II*, 202.

indledningen til Frederik 1.s *Håndfæstning* (af 3. 8. 1523) ser jeg, som tidligere nævnt, ingen grund til at betvivle, at ordene også er dækkende for Helgesens egen opfattelse.

Kontinuiteten mellem fortid og nutid i spørgsmålet om kirkens troslære er noget, Helgesen gang på gang understreger. Dette kontinuitets-synspunkt understreges med lignende vendinger i *Svar til Hans Mickelsen*. Helgesen siger her, at Hans Mickelsen ("thijn kettere") aldrig finder nogen kirke, som har stået så længe og så trøsteligt i troen, som den Romerske kirke har det. Og selvom Romerkirken er syndig og skrøbelig, så er den dog ikke kættersk, og den har en stærk og barmhjertig Gud, som vil vide at benåde hende (kirken), når tiden er moden (SPH II, 12f).

M.a.o. at stå i Romerkirkens hus er, ifølge Helgesen, at være på en sikker grund. For her lyder det kristne frelsesbudskab som både tåler "kettere meth teg" (Hans Mickelsen) og "oss fattighe simpell menniskir, ... (som) wele wære wdi eendrectighet met then hellige Romere oc menige cristen kircke som er tha een mesterinde till wor oc wore foreldris tro oc salighet" (SPH II, 12, jvf. også SPH III, 70. 147).

Karakteristisk for Helgesens syn på Romerkirken er, at han ganske vist har et klart og kritisk blik for kirkens aktuelle praksis og misbrug. Men at han aldrig drager dens lære og læreautoritet i tvivl. Den er syndig og skrøbelig, men ikke kættersk. Og det kirkelige læreembede kan have slette udøvere, men derfor er embedet ikke ondt eller unyttigt. Han skelner i høj grad mellem embedet og embedets udøvere (jvf. f.eks. SPH II, 65).

Hvorfor har den Romerske kirke denne helt centrale placering i Helgesens teologiske univers? Fordi hans kirkeforståelse ikke kan skilles fra grundstrukturen i hans teologi. For Helgesen som for andre af hans ligesindede er det afgørende at understrege, at kirken er forud for den nedskrevne apostolske overlevering. Det er kirken, der har bestemt, hvad der skal medtages i Kanon og hvad, der skal holdes udenfor. Og det er kirken, der har opsamlet den øvrige tradition og givet den videre.

Dermed er kirken fra begyndelsen det autoritative organ for, hvad ret kristendom og lære er. Den autoritet, som Skrift og tradition har, har de ikke uafhængig af kirken. Og omvendt får kirken sin autoritet og bestemmelse fra Skriften og traditionen, fordi denne går tilbage til Jesus selv med hans disciple og apostle.

Dette gensidigt betingede forhold giver kirken en indiskutabel autoritet og er samtidig med til at forklare kirkens helt central placering i Helgesens argumentation.<sup>378</sup>

Når Helgesen derfor ikke kan andet end at reagere voldsomt mod det lutherske angreb på Kirken og dens lære, er det fordi lutheranerne i hans øjne derved konsekvent slår dette gensidighedsforhold i stykker og derved undergraver selve fundamentet for den kristne kirke og tro. Den reformatoriske bevægelse retter med dens insisteren på Skriften som den eneste autoritet for troen og for forståelsen af åbenbaringen “einen vernichtenden Schlag gegen jenes Verständnis des Wesens der Kirche, das bis dahin für die Theologie bestimmend gewesen war”, således K.E. Skydsgaard.<sup>379</sup>

At påkalde sig den sande kristendom under henvisning til Skriften alene - som lutheranerne gør det - og tilmed fremføre en tros lære, som er lodret i modstrid med den hellige Romerske kirkes, kan ikke være mere kættersk, ifølge Helgesen. Det er at anfægte hele den kristne læretradition, som kirken forvalter og sætte sig selv i dens sted. Og Helgesen lægger ingen steder skjul på, at han er mere tryk ved den i hans øjne kontinuerlige læretradition i kirken i de forløbne 1400 år end Luthers “nytolkninger”!

Når reformatorerne således under påkaldelse af *Skriften alene* forkaster enhver anden autoritet uden for Skriften, in casu Romerkirken, så gør de sig efter Helgesens mening skyldig i en logisk og teologisk brist, nemlig at skille det ad, som ikke kan adskilles: Kirken og Skriften. Deres teologiske og logiske fejlslutning består altså i, at de gør Skriften til autoritet løsrevet fra den autoritet, som Skriften selv er et resultat af, i.e. kirken. For - må man spørge, ifølge Helgesen: Hvordan kan man anerkende Skriftens autoritet uden samtidig at anerkende den instans, som Skriften selv skylder sin autoritet, nemlig kirken, dvs. den romerske kirke?

---

<sup>378</sup> En nutidig katolsk synsvinkel udtrykkes af den katolske dogmatiker M. Schmaus, der skriver om forholdet mellem kirke og Skrift: Skriften “kommt aus dem Raume der Kirche, d.h. aus der Gemeinschaft der Christusgläubigen. Sie ist die Objektivierung der Christusverkündigung - - So ergibt sich eine reziproke Relation zwischen Kirche und Schrift. Einerseits ist die Schrift Ausdrucksgestalt des kirchlichen Glaubens, andererseits ist die Kirche bestimmt durch die Schrift”, i: M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche I*, 1969, 167.

<sup>379</sup> K.E. Skydsgaard, *Traditio et traditiones*, Kbh. 1972, 69.

Helgesen vender flere gange tilbage til dette centrale punkt i sine skrifter, f.eks. i *Svar til Kong Gustav*. Helgesen kan pege på lutheranernes egen inkonsekvens, når det drejer sig om autoritetsspørgsmålet og kirken. Når kirkens prelater og foresatte lærer noget, som falder i reformatorenes smag (“thenom til wilde som nw ere kiettere”), så har reformatorene ingen problemer med at tage kirken og dens lærere på ordet (“tha agte samme kiettere bode embede oc magt”) (SPH II, 225). Og dog vælger de (reformatorene) at lukke øjnene for den principielle og historiske samhørighed mellem kirke og Skrift. Helgesen udtrykker det sådan: De (reformatorene) vil intet “anamme oc giffue magt wdhen then hellige scrifft, oc (men) ther som kirckins forstandere haffde oss icke giort forskel paa ædil oc wædil scrifft, tha wijste wij icke at scrifft wore scrifft” (SPH II, 226).

Helgesen beskriver desuden den udvælgelsesproces, som har fundet sted i forbindelse med kanondannelsen, hvor kirkens forstandere tog stilling til de mange evangelier og skrifter som var i omløb - “tha gaffue the somme magt, og thenom dømde the at være ædele bøger, somme gaffue the icke magt, oc thenom skaare the fra then edele scrifft” (ibidem). Vi ville derfor ikke vide, fortsætter Helgesen, “at thet første Euangelium er screffuet af Mattheo, thet andhet aff Marco, oc tredie aff Luca, oc thet fierde aff Joanne, wdhen effter kirckins forklaring og lerdøm, ther wij brwge for een affsagd rett.” (ibidem). Det samme gælder afgrænsningen af de paulinske breve, som vi heller ikke kunne skelne fra andre apostolske breve “wdhen met kirckins døm” (ibidem).

Selve denne kanondannelse er altså for Helgesen et indlysende argument for kirkens autoritet, fordi uden kirkens råd og døm ville der ganske enkelt ikke være nogen foreliggende Skrift at påberåbe sig! Og Helgesen sætter trumf på sine argumenter ved at fremhæve de kendte ord af Augustins fra *Contra Epistolam Manichei* I, 6, som netop understreger den uløselige sammenhæng mellem kirke og Skrift: Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas - i Helgesens version: “at han (Augustin) icke wille tro euangelio, wdhen han haffde tillfornet troett kirckins samburde raadt oc samtycke.” (ibidem, jvf. SPH VII, 62).

Helgesen kan fortsætte tankegangen og understrege kirkens autoritet *de facto*, når han fremhæver gang på gang, at kirkens forstandere - foruden Skriftkanon - har foreskrevet meget andet “till cristhendomtz bestandt”, som er stadfæstet i de “helligementz bøger, som wore apostolorum discipeler” og samstemmet af hellige mænd, martyrer og fædre eller har vedtaget og afsagt for “een rett wdaff menige cristhendoms raadt, ther oss bør saa fast at tro (lige-) som mange aff the støcker ther findis wdi then blotte scrifft” (SPH II, 227). Og han kan ligeledes fremhæve kirkens lange tradition for at afgøre og afslutte lærespørgsmål og kætterier op gennem kirkens egen historie, når han slår fast, at “vore icke then magt wdi then hellige kircke, tha finge wij aldrig endhe paa trette” (SPH II, 227).

Et andet principielt aspekt ved Helgesens kirkebegreb, som er mere eller mindre explicit forudsat i det foregående og i alt, hvad han anfører om kirken, er den betydning, han tillægger Helligånden.

Helligånden har været hos Kirken fra dens første begyndelse.<sup>380</sup> Når lutheranerne sætter sig op mod kirkens lære og kun udvælger sig det af Skriften som kan bestyrke deres kætteri, så sætter de sig i åbenlys modstrid med Helligåndens mening “som haffuer wæridt med sijn hellige kircke, fraa hennis første begyndelse, oc bliffuer medt henne ewindelighe ...” (SPH II, 56). Derfor er Helgesen også på forhånd stærkt skeptisk over for nye lærdomme, som ikke har Kirkens accept. At udråbe nye og usædvanlige trosopfattelser uden først at have adspurgt “then gamble kircke” er både “wchristeligt” og “wredeligt”, fordi Helgesen er overbevist om, at “hwn (i.e. Kirken) (er) bode raad oc regeerett aff then helliand ...” (SPH III, 61). Dertil kommer, at også det historiske argument spiller en rolle for Helgesen, nemlig at den første kirke og dens fædre var så tæt på de hellige apostle og deres disciple, at den apostolske lærdom endnu ikke var gået i glemmebogen (ibidem).

At kirken, i.e. den Romerske kirke, således indtager en central plads i Helgesens teologiske univers, forekommer hævet over enhver tvivl.

---

<sup>380</sup> Ap. Gern. 2, 1ff; Joh. 16, 12-13 m. fl.

Vi vil i det følgende søge at præcisere Helgesens kirke- og embedssyn. For et af de meget omstridte emner i sekundærlitteraturen har været spørgsmålet om, hvilken læreautoritet sidder kirken inde med? Herunder specielt paveembedet og konciliet? Og i hvor høj grad har disse instanser været bestemmende, når han skulle gendrive den lutherske reformation? I det følgende vil jeg kort redegøre for de ældre vigtigste positioner i den sekundærlitteratur, derefter vil jeg selv belyse spørgsmålene med inddragelse af de seneste bidrag på området, Lyby Christensens, Stine R. Sylvests og K. Rübner Jørgensens.<sup>381</sup>

Lyby diskuterer grundigt i sin artikel fra 1967 "Paulus Helie og Thomas More om bibeloversættelse, brug og misbrug" positionerne hos de tre biografiske forgængere, C.T. Engelstoft, Ludwig Schmitt og J. Oscar Andersen. Disse tre's hovedsynspunkter vil først kort blive beskrevet i det følgende med inddragelse af Lybys artikel.<sup>382</sup>

C.T. Engelstoft og L. Schmitt repræsenterer hver sit yderstandpunkt. I følge Engelstoft har Romerkirken i Helgesens optik ingen egentlig læremyndighed, Engelstoft erkender selvsagt, at man hos Helgesen også møder åbenbaringskilder ved siden af Skriften. Men Skriften har en klar førsteprioritet, ifølge Engelstoft: den er "Troens Regel" og prøvesten for enhver lærdom eller senere åbenbaring. At følge den hellige Skrift og bevise alt ud fra den, var Helgesens princip.<sup>383</sup> Koncilierne har deres autoritet som fortolkere af Skriften, derimod vurderer Engelstoft ikke, at Helgesen bedømmer koncilierne til at være åbenbaringsformidlere i egentlig forstand: "Kirken eller Kirkeforsamlingen tillagde han (Helgesen) ikke det kald at give Aabenbaringer i egentlig Forstand ... Kirken fortolkede kun det engang Aabenbarede".<sup>384</sup> Hvad Helgesen ikke tillagde kirken, kunne han heller ikke tillægge paven eller paveembedet. Helgesen tilskriver således ikke, ifølge Engelstoft, den romerske pave nogen særegen betydning

---

<sup>381</sup> Lyby 1967, 273-342; og samme: Lyby, 1973, 61-75; Stine R. Sylvest, *Kirke og embede hos Poul Helgesen*, i *KS*, 1999, 51-72; K. Rübner Jørgensen, "Mellem Rom og Wittenberg. Reformkatolikken Paulus Helie's kirkeopfattelse", op.cit., 51-72.

<sup>382</sup> Jvf. C.T. Engelstoft, *Paulus Eliae* (Nyt historisk Tidsskrift I), 1848; L. Schmitt, *Der Karmeliter Paulus Heliä*, 1893; J. Oscar Andersen, *Paulus Helie I*, 1936.

<sup>383</sup> C.T. Engelstoft, op. cit., 416, jvf. Lyby 1967, 283.

<sup>384</sup> C.T. Engelstoft, op. cit., 420, jvf. Lyby 1967, op. cit., 283.



og “anfører intetsteds nogen Pave eller noget paveligt Dekret som Auctoritet i Troessager eller Andet”.<sup>385</sup>

Et modstykke til denne opfattelse repræsenterer L. Schmitt i sin biografi fra 1893 *Der Karmeliter Paulus Heliä*. Han tillægger Helgesen den opfattelse, at såvel koncil som pave sidder inde med “die volle Regierungsgewalt und unfehlbare Lehrautorität”.<sup>386</sup>

Med adskillige henvisninger til Helgesens skrifter søger Schmitt at dokumentere dette grundsynspunkt, at paver og konciler til enhver tid har fuldmagt og autoritet i trosspørgsmål fra Helligånden selv. I bevidst afstandtagen til Engelstoft stiller Schmitt således Helgesen på linie med fremtrædende forsvarere af den bestående Romerkirke som f.eks. J. Eck og J. Emser, for dem alle gælder, ifølge Schmitt, at de ikke viger fra Romerkirkens læregrundlag eller prøver at tilpasse det bestående kirkevæsen til “die reinere Bibellehre”, de er kort og godt alle tre “ganz katholisch”.<sup>387</sup>

J. Oskar Andersen erklærer sig i bogen *Paulus Helie I* (op. cit.) uenig i L. Schmitts opfattelse af Helgesens kirkebegreb. For konsekvensen af Schmitts opfattelse er, ifølge J. Oskar Andersen, at den aktuelle kirke til enhver tid, i.e. Romerkirken, sættes over Skriften, hvilket J. Oskar Andersen bestrider er tilfældet hos Helgesen. Istedet prøver han at nuancere Helgesens kirkebegreb. Han bestemmer Helgesens kirkebegreb “i egentlig forstand” - med Helgesens egne ord - som “eett aandeligt riige... alle christen mennishirs samfwnd” (SPH III, 70). Kirken er kun Kristi kirke, når den til stadighed er bundet til “det apostoliske i lære og i liv”. Kun den kirke, som giver Skriftlæren bestand og lever i overensstemmelse med den og apostellæren har autoritet, dvs. ikke nødvendigvis den aktuelle kirke.<sup>388</sup> Romerkirkens autoritet for Helgesen - sådan udlægger J. Oskar Andersen ham - beror altså på, at den bøjer sig for Skriften og kirkelæren fra “Arilds tid”.<sup>389</sup>

Samme principielle syn anlægger Helgesen - i J. Oskar Andersen's referat - på “de almindelige Kristendoms Råd” (de økumeniske konciler). De får deres autoritet i

<sup>385</sup> C.T. Engelstoft, op. cit., 421, jvf. Lyby, 1967, op. cit., 284.

<sup>386</sup> L. Schmitt, op. cit., 122. 125.

<sup>387</sup> L. Schmitt, op. cit., 130.

<sup>388</sup> J. Oskar Andersen, op. cit., 61; om dette spirituelle aspekt ved Helgesens kirkesyn (congregatio fidelium), jvf. også K. Rübner Jørgensen, op. cit., 57-58.

<sup>389</sup> J. Oskar Andersen, op. cit., ibidem.

trosafgørelser i kraft af, at Helligånden leder deres afgørelser, vel at mærke, når koncilierne bøjer sig for Skrift og apostellære og giver denne fasthed ved forklaring eller ved bud, som virkelig fremmer Guds bud i Skriften. J. Oskar Andersen forstår Helgesens mening sådan: Den aktuelle kirke til enhver tid skal gøre som oldkirken, nemlig bøje sig for Skriften og den apostolske lære.

Denne høje vurdering af oldkirken udspringer, ifølge Oskar Andersen, af den "Kvalitetsvurdering, som kendemærker hans (i.e. Helgesens) Kirkeforståelse."<sup>390</sup>

Denne sættes af J. Oskar Andersen i nøje sammenhæng med Helgesens egen prioritering af de forskellige epoker i kirkens historie, hvor oldkirken med dens fire første koncilier og kirkefædre står absolut øverst på rangstigen i Helgesens univers, ifølge Oskar Andersen. Samme kvalitetsvurdering springer i øjnene, ifølge J. Oskar Andersen, når Helgesen betragter inspirerede og normerende enkeltpersoner i kirkens historie, også her er det oldkirkens teologer Tertullian, Cyprian, Ambrosius, Hieronymus og Augustin m.fl. som rager op. Men Helgesen kan dog også fremhæve enkelte store middelalderteologer og profetskikkelser som f.eks. Bernhard af Clairvaux, den hellige Birgitta m.fl. - og fra sin egen tid Erasmus af Rotterdam og Lefèvre d'Étaples. Alle disse har sammen med koncilierne bidraget til at fastholde Romerkirken på den nedarvede kirkelære.

Den autoritet, som den aktuelle kirke har, er således ikke givet på forhånd, ifølge J. Oskar Andersen. Men den aktuelle kirkes autoritet bliver til enhver tid *givet* ved Helligånden til enkeltpersoner og forsamlinger, vel at mærke når disse personer - og koncilier - retter sig efter kirkens eget læregrundlag. Autoritet har den aktuelle Romerkirke således (i J. Oskar Andersens referat), for så vidt som den giver Skriftens og apostlenes lære "bestand" (jvf. også ovf). Den aktuelle kirke til enhver tid har at gøre som oldkirken, den må bøje sig for Skriften og kirkelæren fra Arilds tid. Med J. Oskar

---

<sup>390</sup> J.Oskar Andersen, *Paulus Helie I*, 62ff, jvf. også N.K. Andersen, op. cit., 82: "Paulus Helie vil bygge på Apostelkirken og Oldkirken; kun for saa vidt dette Grundlag er bevaret, har Kirken autoritet for ham ...", dog modificerer N.K. Andersen dette udsagn med tilføjelsen: "men da han trods alt betragter den bestaaende Kirke som den sande, er Brud med denne ensbetydende med Frelsesfortabelse" (ibidem).

Andersens ord: "Kun saa længe dette er Tilfældet ... kan vi tro paa, at Helligaanden vejleder Kirkens Afgørelser."<sup>391</sup>

Af det, ifølge J. Oskar Andersen, ligger uden for Helgesens horisont at betvivle, at den aktuelle kirke rent faktisk *er* "den hellige kirke", trods alt forfald, slår J. Oskar Andersen samtidig fast. Kirken har aldrig ladet sig besmitte af kættersk lærdom (jvf. SPH II, 13. 22; SPH V, 36.42) og den har stadig fromme folk, også blandt udskregne præster og munke, som fastholder den rette lære.<sup>392</sup>

I spørgsmålet om paveembedet afviser også J. Oskar Andersen, at Helgesen har næret nogen forestilling om paven som infallibel. Helgesen har således i høj grad et skarpt øje til onde og gerrige paver og biskopper, som mere handler ud af deres "theris eghen aandt, for wdhen Gudtz raadt" (SPH II, 225).<sup>393</sup> Oskar Andersen fremhæver i denne sammenhæng Helgesens udtalelser om, at kirkens prælater, herunder paverne, har krav på lydighed, også selvom de er "onde", når de hævder kirkelæren og sålænge de ikke befaler nogen at synde med sig.<sup>394</sup>

Endelig rejser J. Oskar Andersen spørgsmålet om eksistensen af "konciliarisme" eller "papalisme", men finder det ingen steder specielt drøftet i Helgesens skrifter. J. Oskar Andersen formoder, at Helgesens generelle holdning er, at paverne skal lydes, sålænge de hævder, hvad der er sand kirkelære i overensstemmelse med "Skriften og Apostellæren". Ligeledes anser han Helgesen for at være af mere konciliær observans end papalistisk: "Naar Kirken trues af Strid og Splittelse, er Konciliet højeste Autoritet; dér er Helligånden til Stede - om Paven har den, er ikke givet."<sup>395</sup>

<sup>391</sup> J. Oskar Andersen, op. cit. 61.

<sup>392</sup> Jvf. J. Oskar Andersen, op. cit., 63. 66.

<sup>393</sup> Jvf. J. Oskar Andersen, op. cit., 66-69.

<sup>394</sup> J. Oskar Andersen, op. cit., 68.

<sup>395</sup> J. Oskar Andersen, op. cit., 69; K. Rübner Jørgensen, op. cit., benævner tendensen hos Helgesen "tydeligvis konciliær" (65), understreger samtidig, at Helgesens skrifter ikke meddeler noget direkte herom, heller ikke om hans forståelse af pavens primat (59). Til gengæld dokumenterer K. Rübner Jørgensen med flere eksempler Helgesens stærkt kritiske holdning til den aktuelle pavestols politik (i *Skibykrøniken*), 59ff; kun i det af Helgesen oversatte *Bispernes Gensvar* (SPH, IV, 113-322) kan påvises en klar hævvelse af pavelig ufejlbarhed i tros-og salighedsspørgsmål (SPH IV, 251ff), 60. Om *Bispernes Gensvar* iøvrigt, jvf. SPH VII, 115ff.

J. Oskar Andersens fremstilling af Helgesens kirkebegreb rummer den rigtige iagttagelse, at Helgesen fremhæver oldkirken og de oldkirkelige koncilier på de senere kirketidens bekostning. To kritiske spørgsmål til hans fremstilling melder sig imidlertid:

1. Er det berettiget at tillægge Helgesen et overvejende spiritualistisk kirkebegreb, således forstået, at "Kirken i egentlig forstand" (J. Oskar Andersen) defineres som et "åndeligt Rige, alle kristne Menneskers Samfund"?
2. Har samtidsens, empiriske kirke kun autoritet på visse betingelser, nemlig når den bøjer sig for Skrift og apostellære?

Ad 1. Jeg mener nej. Helgesen har først og fremmest et realistisk kirkebegreb. Hele Helgesens lidenskabelige forsvar for den bestående kirke er bestemt af, at "den hellige Kirke" er den empiriske sande kirke, altså Romerkirken, den guddommelige frelsesanstalt, både i fortid og nutid. Skal kættere f.eks. gøre sig håb om syndsforladelse skal de "giffue seg paa thet ny till then hellige kirckis samfwnd" (SPH II, 53, jvf. SPH II, 37). J. Oskar Andersen er ikke selv entydig i dette spørgsmål. Til gengæld mener jeg, at Lyby har ret, når han fastslår, at det ikke er nødvendigt at splitte Helgesens kirkebegreb op i to, den egentlige kirke (det spirituelle) og den aktuelle (det realistiske). Det vil, ifølge Lyby, i sin konsekvens betyde, at Helgesen måtte se sig stillet i et for ham utænkeligt og umuligt dilemma, nemlig valget mellem at blive i Romerkirken, hvor nådemidlerne forvaltes, eller bryde med den for at praktisere ægte kristendom, hvorved han ville forspilde mulighederne for frelse.<sup>396</sup> Men dertil er Helgesens respekt for den overleverede tradition og for kirkeautoriteten for stor og hans forsvar for den bestående kirke (trods dens misbrug) alt for energisk. I stedet for bør man - med Lyby - fastholde eet kirkebegreb: Den kristne kirke kan godt på en gang være et åndeligt rige styret af Helligånden og en samling af syndige mennesker.<sup>397</sup>

Et sådant synspunkt giver nemlig plads til både at fastholde, at kirken sidder inde med en ufejlbar læreautoritet (f.eks. koncilierne) samtidig med, at man kan angribe dens fejl: "Når kirken ifølge forjættelserne er under Helligåndens stadige, aktive ledelse,

<sup>396</sup> Lyby 1967, op. cit., 289f.

<sup>397</sup> Lyby 1967, op. cit. 290; Lyby bemærker med rette, at Helgesens karakteristik af kirken som et åndeligt rige "behøver næppe på hans tid og i hans mund at betyde, at den er et *rent* åndeligt rige, som ikke samtidig kan fremtræde i en meget håndgribelig, jordisk skikkelse" (note 57).

så må Helligånden nødvendigvis være til stede på koncilierne. Derfor er deres afgørelser under alle omstændigheder autoritative, uanset deres enkelte medlemmers syndighed.”<sup>398</sup>

Lyby ser med rette, at Helgesen tildeler kirken, herunder den aktuelle kirke, den fulde autoritet, men kun i de situationer, hvor den optræder som en samlet kirke, for der er Helligånden til stede og afgørelserne ufejlbare.<sup>399</sup>

Ad 2. At begrænse den aktuelle kirkes autoritet, herunder et almindeligt koncil, ved at hævde at Helligånden kun virker inspirerende med ved de koncilsafgørelser, som “bøjer sig for Skriften og Apostellære ...” er en reduktion af Helligåndens virke. Adskillige steder i Helgesens skrifter tales der også ganske uforbeholdent om både Helligåndens inspiration under koncilierne og konciliernes autoritet.<sup>400</sup>

Ligeledes forekommer selve den anvendte kvalitetsvurdering på Helgesens kirkeforståelse problematisk, som om Helligåndens indgivne lære og myndighed har større eller mindre gyldighed afhængig af, i hvilken af Romerkirkens epoker den (i.e. Helligånden) indfinder sig og virker. Helligåndens lære er den samme, hvad enten den indgives koncilier og enkeltpersoner i oldkirken eller i samtiden. Derfor har også den aktuelle Romerkirke autoritet og myndighed for Helgesen, vel at mærke, når han er sikker på, at det virkelig er kirken, der taler. Og det er han, som Lyby også understreger, hvor kirken optræder som en enhed.<sup>401</sup>

I det følgende afsnit vil Helgesens kirkeforståelse blive konkretiseret, idet jeg vil søge nærmere at bestemme hans mere principielle syn på det kirkelige embede, pave og koncil - under synsvinklen: læreautoritet.

---

<sup>398</sup> Lyby 1967, op. cit., 291.

<sup>399</sup> Jvf. også Stine R. Sylvest, 56.

<sup>400</sup> Jvf. Lyby 1967, op. cit., 286, hvor også henvises til flere belæg i Helgesens skrifter, bl.a. SPH II, 55: “Thij gørs behoff ... ath menige christendoms raad forsambles wdi then Helliand, ther altingh beramer, oc wnderwijss nar behoff gørs, oc alting er aff nød”.

<sup>401</sup> Jvf. Lyby 1967, op. cit., 291.

## Det kirkelige embede

Helgesen vurderer kirkens embeder meget højt. Han er den første til at indrømme, at kirkens forfald skyldes korruption og uduelig embedsførelse. Men han drager aldrig embedets integritet og værdighed i tvivl. Han konstaterer, at mange præster tages, lokkes og købes til “thet werdige embede” (SPH III, 159), og at Kirkens ledere bortsælger len og embeder for at skaffe sig selv størst mulig profit. Og at Kirkens foresatte selv er blevet indsat med vold og magt af den verdslige øvrighed i deres len og prælatembeder. Og at kongen negligerer kapitlernes frie valgret og trænger sin egen mand ind i en stilling (SPH II, 159ff; *Skibykrønikken* (A. Heises’ udgave), 140 m.fl..

Følgen er, at biskopperne ikke kan opfylde deres tilsynspligt og i stedet for betror ærkedegne at vurdere de kommende præsters egnethed, hvilket der kommer vanvittige (uvidende) præster ud af, “bode embedett till stor smaahed, og then menige cristen kircke till een ubodelig schade...” (SPH III, 88). Dette medfører igen Skriftens og Guds ords “wanwittighed, forsømmilse og wrange brug”, hvilket Helgesen, ligesom *Malmøbogen*, ser som en af hovedårsagerne til Kirkens forfald (SPH III, 87).<sup>402</sup> Men denne brist i samtiden er ikke uden fortilfælde i historien. Også den hellige Birgitta pegede på, at Skriftens forsømmelse og falske brug kunne få fatale følger (SPH III, 87). Helgesen vender flere gange tilbage til, at mange andre før Luther har fremført højlydte klagesange over Kirkens syndighed, dog “wdi een bædre oc rettere meningh en Luther gør”, for de foragtede hverken “embede eller magt” (SPH II, 22).

Et hovedsynspunkt hos Helgesen, som dukker op, når talen falder på embedet er, at Romerkirken nok er syndig, men aldrig har været besmittet af kættersk lærdom, hvorfor vi “icke (maa) falde hende fraa” (ibidem). Ganske vist har vi ikke bisper, skriver Helgesen i *Svar til Kong Gøstaff*, som Martinus, Hilarius, Ambrosius og Augustin eller paver som Peter, Clemens, Silvester, Gregor m.fl., men “wij haffue dog then samme tro

---

<sup>402</sup> Jvf. Helgesens udlægning f.eks i fortalen til *Svar på Malmøbogen*: “Thet maa wij alle besinde oc rwndelige tilstaa, att huess bulder oc oprør som nw trwsere oc bekwme christendom -men til sorg oc modgang, the ere wore synders børilige pijn oc straff, ... nar wij haffue meer anseett wor timelige fordeell, nøtte oc gaffen, end hafftt Gud oc Gudtz retferdighed for øghen”, SPH III, 61.

oc lerdom ther the haffue, then samme herre oc Gudt, then samme kircke oc Sacrament.” (SPH II, 152, jvf. også SPH II, 12f. 73).

Det samme kunne siges om embedet. Nok er mange af det gejstlige embedes indehavere uduelige og onde, men det berettiger ikke til at anse embedet for ondt.

Man skal ikke foragte et godt embede, “om thet en haffuer een skalk till mestere” (SPH II, 317). At der er og altid har været dårlige embedsudøvere, gør ikke embedet ondt eller unyttigt, “men the ere onde, som eet got embede icke rettelige brwge.” (SPH II, 65).

Helgesen vil selvsagt ikke undskylde eller forsvare de slette embedsudøvere, men han vil forsvare deres “embitz werdighed, ther icke forbrydis eller spildis aff theris wdygt, men alsomeniste wanæris oc missbrwgis” (SPH II, 113). Det betyder også, at de gode forstandere (prelater) skal hædres og æres, mens de onde tåles, for begge er de udvalgte og har deres magt fra Gud (SPH II, 103f). De gode giver Gud af sin store nåde og miskundhed, de onde af sin retfærdige dom “ath wij haffue icke bædre forsckylDET.” (SPH II, 69). Det tilkommer ikke os, tilføjer Helgesen, at gøre os til dommere over embedsindehaverne, det skal vi overlade til Gud selv. Man kan undlade at være onde prelaters rådgivere og rygklappere, men deres dommere er vi ikke, men de er vore dommere, på Guds vegne, pointerer Helgesen (SPH II, 67, jvf. også SPH II, 113).

Det er således Helgesens klare opfattelse, at både de gode og de onde kirkelige foresatte er givet af Gud. “The gode forstandere giffuer hand oss aff sijn naade oc miskund, oc the onde aff sijn retferdige dom, med hwilcke hand will straffe wor onde forsckylDing” (SPH II, 68, jvf. 69.104.152 ff, m.fl.). Og han henviser i den forbindelse til Jesu forhør hos ypperstepræsten (“then wilmde Bisp”), hvor Jesus får et slag i ansigtet af en af tempelvagterne - uden at dette fører til, at Jesus tiltaler ypperstepræsten usømmeligt, endsige viser foragt for hans embedes ære og værdighed “dogh ath hand wor een ond och wilmde mand” (SPH II, 68, jvf. Joh. 18).

Helgesen anlægger et meget realistisk syn på det kirkelige embeds indehavere, som både kan være gode og onde.<sup>403</sup> Et embedes værdighed kan ikke formindskes eller krænkes, med mindre et helligt embede bruges til at synde eller det tilranes på uværdig vis (SPH II, 104. 113. 317 m.fl.). Men den synd som hærger i kirken kan og må ikke blive grund til oprør mod uduelige forstandere i kirken, “fordi ath theris ondsckab kand then macht the haffue aff Gud inthe sckade” (SPH II, 103). De er mennesker og syndere, som Peter, der fornægtede Kristus, var det, og som paven Marcellinus, der ifølge Helgesen tilbad afguder, var det (ibidem). Og er det “saa wij schule icke lyde syndere, tha schulle wij inghen mand lyde” (ibidem).

Lydighedspligten over for embedet (og dets indehaver) er således noget grundlæggende ifølge Helgesens opfattelse. Han vender gentagne gange tilbage til Cyprian, der har understreget, at ”alt ketterij wære ther aff begynt, ath ther icke lydis Guds prester oc stadholdere.” (SPH II, 68. 198 m.fl.). Og kravet om lydighed ophører ikke, blot fordi embedet ikke bruges ret og sømmeligt. Helgesen er tværtimod overbevist om, at en af de væsentligste grunde til, at tiden er kommet af lave, netop ligger i, at man, dvs. især den lutherske bevægelse, legitimerer oprør og ulydighed mod embedet, med henvisning til dettes misrøgt og inkompetente udøvelse. Fordi nogle bisper og munke er onde, foragter de (lutheranerne) alle gode bisper og munke, levende som døde - ja den hele kristne kristne kirkes klerkeri (SPH II, 129.154)! Det er urimeligt, efter Helgesens mening, at “foragte then gantscke christendoms prelater oc prestmend, for faa sckalkis sckuld” (SPH II, 111).

Men heller ikke her er der nyt under solen, siger Helgesen. Der har altid været gode og onde gejstlige til. Og alt kætteri har det samme udspring, nemlig, at kætterske doktorer er faldet fra “Bispers og presters lydelse” (SPH II, 101, jvf. SPH II, 159. 201 m.fl.).

Dette synspunkt genfinder vi overalt i Helgesens skrifter. Kætterske bevægelser op i gennem kirkens historie er kendetegnet ved, at de forvrider Skriften efter deres egen

---

<sup>403</sup> I *Svar til Hans Mickelsen*: “Thet er icke under kære Hans Mickelsen, ath ther findis blant syndige mennisckir syndige Bisper oc prester, ther bode fødis oc tagis aff syndige foreldre” (SPH II, 108).



mening i stedet for at følge Kirkens vedtagne lære (f.eks. SPH II, 239, SPH III, 93. 252, m.fl.). Og at ulydighed mod embedet, som påpeget af Cyprian, er en af drivkræfterne i kætterske bevægelser. Helgesen kan henvise til en anden kirkefader, Ignatius, som han citerer for det synspunkt i et af hans breve, at ulydighed mod en biskop ikke bare er at forsmå den legemlige biskop, men også dén åndelige biskop, som ikke bør forsmåes af noget menneske, nemlig Kristus selv (SPH II, 107, jvf. også II, 197).

Et citat vil yderligere vise, hvilken rolle lydigheden mod embedet spiller i Helgesens univers: "Offuer all then synd som nu wblwelige driffuis sijden Lutherij er opropt wdi werden tha see wij oc saa ath ther findis ingen hørsomme till. Inghen sckøtther sijn offuermand. Wndersotte ere wlydige theris hersckab, Prester theris Bisper, Muncke theris Abbeder, andre clostermend theris Prier, Borgere theris Borgemestere oc Fogeder". Og det hele bliver ikke bedre af, at tidens oprørske ånd umuliggør at bruge embedet efter dets rette mening. Så forgiftet er nemlig den tid, så at ingen "fordrager hwercken rett oc sckell, heth eller kalt, men er genstridig och modstandig seg sielff paa thet sijste, till ewig sckade oc forderffue." (SPH II, 66f, jvf. også SPH II, 107).<sup>404</sup>

Helgesen er dog ikke blind for, at lydigheden har sine grænser. Det diskuterer han i sidste del af *Svar til Hans Mickelsen*, hvor han kommer ind på lydighedens grænser, både i forhold til fyrstens embede og den gejstlige øvrighedspersons embede. Helgesens grundsynspunkt er, at både over for den verdslige som den gejstlige øvrighed ophører lydighedspligten, hvis øvrigheden "nøde os (til) ath synde medt segh" (SPH II, 104, jvf. også f.eks. SPH V,15). Det er også, hvad Paulus mener, når han siger, at man skal være herrer og fyrster underdanige, sålænge de ikke "trengte eller nøde oss till ath gøre thet som er emodt Gud, eller Gudts bud oc retferdighed, fordi ther som the thet gjorde, tha schulle wij meer lyde Gud en menniskin" (SPH II, 92, jvf. 104)<sup>405</sup>.

Helgesen strækker sig dog langt i synet på lydighed. Uanset hvor onde eller moralsk anløbne øvrighedspersonerne måtte være - de kan være horkarle, drankere,

---

<sup>404</sup> Helgesen sympatiserer med en statsform, hvor de to øvrigheder samarbejder i gensidig harmoni, hvor de verdslige fyrster er "lydige og hørsomme" mod Kirkens prelater og lader sig belære, jvf. det gejstlige embede (f.eks. SPH II, 106f. 198 og jvf. J. Oskar Andersen, op. cit., 86f, Stine Sylvest, op. cit., 65 og K. Rübner Jørgensen, "Mellem Rom og Wittenberg...", op. cit., 67.

<sup>405</sup> Jvf. Rom. 13, 1-7; Tit. 3, 1.

ågerkarle m.v. - hvis ingen af dem tvinger til synd og ondskab “med segh”, da skal deres embede ikke forsmåes (SPH II, 93). Det gælder også, hvis “han (øvrighedspersonen) trenger oss fraa wor rett, besckatther, oc offuerfalder” - så skal han adlydes med “got taal”, selv begår øvrighedspersonen derimod synd og skal dømmes af Gud (ibidem).

Dog viger Helgesen ikke tilbage for at udtale sig om konkrete tilfælde, hvor lydighedsforpligtelsen går ud og oprørsretten går ind. Han nævner som eksempel fordrivelsen af Christian 2. Denne konge var ikke alene selv ond, men han “wilde gjøre oss onde med seg oc bruge oss vdi synd, till ketterij, mord, wold, offuerlast, oc til at giffue macht oc stadfeste alle hans vchristelige gierninger, tha burde oss meer ath lyde Gudt en hanwm. Wij soore hanwm huldsccaff, men dog met wilkor ...” (SPH II, 93f). Kort forinden har Helgesen udtrykt sig tilsvarende klart og utvetydigt om, hvor den kristne undersåt bør sige fra: Begærer øvrighedspersonen - her den verdslige, men det kunne også være den gejstlige - skat, trældom eller tjeneste eller andet som kan udføres uden at synde, da skal vi være dem lydige og underdanige, men “biwde the oss ath dræbe folck, røffue oc tage fraa the wsckylidige, ath dømme wretferdig dom ... oc ath samtycke anden synd oc wdygd, ... som waare at sælie retferdig dom, oc then wsckylidige for gunst och gaffue, for wild eller wensckab, for frygt eller fare, tha schulde wij meer lyde Gud en menniskin.” (SPH II, 92).

Men stadigvæk holdes denne “fritagelsesparagraf” i ave af Helgesens grundlæggende opfattelse: at de syndige forhold, som kirken lider under og som findes blandt den hellige kirkes gejstlighed, ikke må blive anledning til at falde “aff then hellige kirckis lydelsse, eller fraa hennis prelather oc forstandere, som ere Jesu Christi stadhollere her paa iorden.” (SPH II, 101, jvf. også SPH II, 231). For i modsætning til lutheranerne har de “oss ennw intthe lærdt, som er emod then sande christhen tro” (SPH II, 73).

Det kirkelige embede hos Helgesen hævder først og fremmest sin autoritet, når dets indehaver lærer og handler i overensstemmelse med Kirkens vedtagne lære. Det er her Kirken har svigtet, og det er her, der skal sættes ind, ifølge Helgesen, gennem øget uddannelse og ansvarlighed inden for Kirkens rækker. Det er ikke institutionen, som

Helgesen vil lave om på, men det er menneskene i den, der skal reformeres. Helgesens appel er etisk.<sup>406</sup> De gejstlige og verdslige ledere bør i samarbejde løse opgaven og selv gå foran med deres eksempel: "Ingen ting drager undersotte meer till effterfølling, end naar the se forstandere thet giøre oc bruge som eschis oc begæris aff thenom."<sup>407</sup>

Det er således karakteristisk for Helgesens opfattelse af det kirkelige embede, at han i sine skrifter lægger større vægt på gejstlighedens pligter end dens magt og rettigheder.<sup>408</sup> Man vil f.eks. lede forgæves efter en nærmere udredning i Helgesens egne skrifter af det særlige katolske embedssyn (character indelebilis) som begrundelse for det kirkelige embedes autoritet. Det gejstlige embede har åbenbart sin naturlige autoritet ved at være bærer og formidler af kirkens Skrift og tradition.<sup>409</sup>

## Paven

Helgesen er ikke papalist. Han omtaler ikke paveembedet eller dets indehavere med en særlig ærbødighed, dertil havde han op igennem historien og i sin egen tid set for mange eksempler på "onde paver", som har udstedt forordninger "aff gerighedt oc theris eghen aandt, for wdhen Gudtz raadt" (SPH II, 225, m.fl.) Og i *Skibykrøniken* lægger han heller ikke fingrene imellem i sin kritik af det korrupte paveembede og dets indehavere. Han taler om "det tyranni, hvormed den romerske biskop havde underlagt sig alle kirker i hele verden".<sup>410</sup> Men som K. Rübner Jørgensen også understreger samme sted med et centralt citat fra Helgesens skrift *Om den Lutherske Handel* (1532)<sup>411</sup>: "Ingen skal

<sup>406</sup> Jvf. K. Rübner Jørgensens, i: "Mellem Rom og Wittenberg..", op. cit., 66.

<sup>407</sup> Helgesens frie gengivelse af Erasmus' sendebrev, *En kort og christelig Formaning om den lutherske Handel* (1532), i: SPH V(p. 3-92), 78, jvf. også SPH III, 129f. 143, m.fl.

<sup>408</sup> N.K. Andersen, op. cit. 346 og jvf. K. Rübner Jørgensen, "Mellem Rom og Wittenberg..", op. cit., 66f og Stine Sylvest, op. cit., 59.

<sup>409</sup> Jvf. f.eks. SPH II, 226 og Stine St. Sylvest, op. cit., 60; ifølge N.K. Andersen spiller den katolske embedsforståelse ikke nogen rolle i Malmøreformatorerne kritik af Romerkirken, derimod betoner de til stadighed, at embedets vigtigste sag er at prædike Guds ord, ikke offertjeneste eller verdslig magt (348).

<sup>410</sup> Jvf. *Skibykrøniken*, op. cit., 130 og K. Rübner Jørgensen, "Mellem Rom og Wittenberg..", op. cit., 62.

<sup>411</sup> Titel: *En kort og Christelig formaning medt en føge underwisning om then Lutherske Handels vrang oc uretsindige willkaar...* (SPH V, 3-92). Skriftet er Helgesens bearbejdelse af Erasmus' *D. Erasmi dilectis in Christo fratribus Germaniae inferioris et Phrysiæ orientalis (Coloniae 1530)*, det anførte citat (i K. Rübner Jørgensens gengivelse) er udsnit af et større indskud, forfattet af Helgesen selv, jvf. SPH VII, 137.

lægge mig det til last, at jeg taler så meget om lydighed mod den romerske kirke, som om jeg gav den magt på grund af den handel, som enten er brugt i lang tid eller som også nu bruges i Rom. Jeg respekterer den ikke på grund af dens personer, men på grund af den magt og befaling, det romerske sæde har på Guds vegne” (jvf. SPH V, 14).

Helgesens kritik af paverne indbærer selvsagt ikke et ønske om forkastelse af selve embedet. Men med ovennævnte in mente er det klart, at Helgesen ikke kan betragte paven som “ufejlbar”, infallibel.<sup>412</sup>

Det eneste af Helgesens skrifter, hvor han eksplicit udfolder tanken om pavens primat er i det skrift, som han lod udgå i 1533 *Biskoppernes og Prælaternes svar til de lutherske artikler*, og som var Helgesens danske oversættelse af 3. del af et latinsk skrift: *Confutatio Lutheranismi Danici* (1530), forfattet af en ukendt tysk teolog, muligvis Kölnerteologen og franciskaneren Nicolaus Ferber fra Herborn.<sup>413</sup>

Heri tales umisforståeligt om “then Rhomere Bisp” som den menige kirkes forstander “hoess hwilcken som er then hellige kirckis alsomstørste magt, som Christus loffwede sancto Petro hoess Matheum ...” (SPH IV, 250)<sup>414</sup>, ligesom pavens ufejlbarhed omtales: “ingen Rhomeræ Bisp, i hworedhan han er y liiff och leffnett (then stwnd han er Rhomere bisp hwilckett han altiit er swo lenghæ han bliffwer trofast och trofest) kan noghen tiid faræ wild vdi the støcker som eræ troen och christendoms salighett anrørendis. Och besynderlighæ vdi the støcker som han beschedher mett doms rætt aff syn Paffwelig macht oc befaling. Och serdhelis for thett løffthe som Christus han giordhæ sancto Petro och sagdhæ, att helffwedhis poerthæ schwldhæ ickæ wordhæ then hellighæ kirckæ megtighe.” (SPH IV, 251-252).

Dette citat er, som anført af K. Rübner Jørgensen, udtryk for romersk papalisme.<sup>415</sup> Helgesen har ikke noget sted i sine egne skrifter givet en sådan carte blanche til paveembedet. Han skelner mellem onde og gode paver, hvortil han især regner de første århundreders martyrpaver, de såkaldte “hellighe Martijres som haffue

<sup>412</sup> Jvf. også J. Oskar Andersen, op. cit., 66, Lyby, 1967, op. cit., 285 og K. Rübner Jørgensen, ”Mellem Rom og Wittenberg ...”, op. cit., 60.

<sup>413</sup> Jvf. SPH VII, 114ff.

<sup>414</sup> Jvf. Mt. 16, 18-19, Joh. 21, 15-17 og K. Rübner Jørgensen, ”Mellem Rom og Wittenberg ...”, op. cit., 60.

<sup>415</sup> Jvf. K. Rübner Jørgensen, op. cit., 60.

sidhet ij thet Romere sæde” (SPH II, 224). Alligevel er der næppe tvivl om, at de paver, som udøver deres embede i overensstemmelse med kirkens nedarvede tro og lære, ifølge Helgesen, har krav på magt og myndighed – i øvrigt ganske som andre biskopper! Fremmer paven Guds vilje og bud, “tha haffde Christi statholdere her paa iorden, magt saa at sette oc skicke, som the hellige apostele ther Christus selff kallede oc wduolde, nar then samme magt schulde bliffue wdi kirckin saa lenge som werdhen stodt, ther Gud haffde giffuet the første aposteler” (SPH II, 224).

Og Helgesen kan i denne kontekst indirekte pege på dette læremæssige aspekt ved paveembedets autoritet, når han siger: Hvis ikke man burde adlyde kirkens forstandere (“kirckins forstandere”) i de bud som tilskynder til dyd og ære og formener udyd og vanære, hvorfor skriver da Paulus: “adlyd jeres ledere og ret jer efter dem” (SPH II, 225, Hebr. 13, 17). Men hvis det samme embede “trengte ... oss mod Gudtz bud oc befaling till uchristelige gierninger, wor conscientze oc samwittighed till forargelse, tha schulle wi merre høre oc lyde Gud end mennischen.” (SPH V, 15).

Når det er vanskeligt at sige noget om, hvad Helgesen mere præcist mener om paveembedet, skyldes det også, at Helgesen ikke klart skelner i sin brug af ‘statholder’, ‘forstander’, ‘prelater’. Biskopperne var kirkens forstandere, men kunne også betegnes som Jesu Christi statholdere (SPH II, 35. 68, m.fl.). Andre gange kan Jesu Christi statholdere være betegnelsen på paven (SPH II, 6. 21. m.fl.). Også den messefejrende præst kan betegnes som statholder (SPH IV, 42). Man kan således dårligt af hans sprogbrug udlede nogen bestemt opfattelse af hans syn på pavens primat eller fortrinsstilling i forhold til de øvrige biskopper. Og da han fik lejlighed til at tage stilling til spørgsmålet, benyttede han sig ikke af den!<sup>416</sup>

---

<sup>416</sup> Jvf. K. Rübner Jørgensen, op. cit., 59 f., note 68; Den svenske kong Gøstaff havde spurgt, om Kristus havde giver “Paffuen, Bisper, Prester, eller nogre andre ij then hellige kircke, noghet welde, eller herredømme andhet en thet al ene, at the schulle kwndgiøre Gudtz ordt ...” Helgesen svarede i stedet for med at skrive om det gejstlige embede, uddannelse, arbejdsforhold o. lign. i: *Svar til Kong Gøstaff. Nogle christelige suar till the spørgsmaal som Koning Gøstaff till Swerigis rijge lodt wdgaar till sith gantsche klerckerij, berammemede aff broder Paulo Helie, thenom till bestandt som bodelige raffue ij thenne tidt oc ere icke en nw falden, met then menige Luthers hob* (SPH II, 119-332) København 1528, 145ff. Om skriftet iøvrigt, jvf. SPH VII, 50ff.

Det afgørende for Helgesen er imidlertid, at kirkens foresatte skal adlydes i deres embeder, så længe de ikke nøder til at synde, ikke om de er "ufejlbare" eller ej. Også her skelner Helgesen mellem embedet, som ikke må antastes, og personen, som udøver embedet. Men at paven ikke desto mindre, ifølge Helgesen, indtog en forrangsstilling blandt alle andre af kirkens prelater, synes dog noget at tyde på. Han skriver f.eks. i slutningen af *Svar til Kong Gøstaff*, at alle kirkens prelater har lige stor magt, "the serdelis som haffue sidhet wdi thet Rhomere sæde som sanctus Paulus (!) oc Petrus....." (SPH II, 331). Denne fortrinsstilling begrundes han bl.a. med den historiske udvikling af Kirkens hierarki, som begyndte med den biskop-ledede menighed og endte med, at alle skulle føje sig efter "then store Rhomere bisp som nw kaldis paffue" (SPH II, 166, jvf. også 204).

Ligeledes kan han tage paveinstitutionen i forsvar, når lutheranerne anklager "paffuen" for at have forordnet meget om messens afholdelse, men "platt inthet om Gudtz ord" (SPH III, 144). Hvis nemlig ikke paverne havde påbudt og befalet at prædike Guds ord, "huore ere wij tha bleffuen christett folck ij alle desse land som ligger norden og westen for thet mijddell haff?" (ibidem). Alle hellige mænd, som med prædiken og jærtegn og gode eksempler omvendte folk i Frankrig, England, Skotland, Tyskland, Norden osv. "tha wore the wdsende aff then Romere bisp som nw kaldis Paffue" (SPH III, 145).

På samme måde afviser Helgesen lutheranernes beskyldninger mod paverne for have "kalledt seg guder ..." eller have "begered guddoms ære eller lignedt seg wedt Gud" (SPH II, 21f). Hvis du kunne bevise dine påstande, så var de rigtignok antikrister - men det kan du ikke, belærer Helgesen Hans Mickelsen om. Derimod kunne sådanne anklager, ifølge Helgesen, med større ret vendes mod Luther selv, for hans hovmod er så stort, at han sammenligner sig med "Christo Jesu" og hans disciple med "Jesu Christi apostell" - noget sådant har aldrig nogen "Pawe wdi Rom god eller ond" gjort, tværtimod har de aldrig hævdet andet end, at de var "stadthollere wdi then hellighe kircke paa Jesu Christi wegne som the oc i sandhedt ere" (SPH II, 26, jvf. også SPH V, 42).

Sammenfattende kan det siges, at paverne har en kirkeretslig-administrativ fortrinssstilling, at de i læremæssig henseende har principielt krav på lydighed som andre kirkens forstandere, nemlig hvor de taler og beslutter i overensstemmelse med kirkens vedtagne lære og ikke tvinger til at synde med sig. Men pave- (eller biskop-) embedet som sådan forlener ikke indehaveren med nogen automatisk eller implicit læremyndighed.<sup>417</sup> Om nogen ufejlbarhed for pavernes (eller bispernes) vedkommende er der således ikke tale om hos Helgesen.

En nærmere præsentation af Helgesens opfattelse af pligter og opgaver for biskop- og præsteembedet iøvrigt, i.e. Helgesens bispe- og præstespejl<sup>418</sup> ligger uden for vores sammenhæng, hvor det primært drejer sig om Helgesens forståelse af Kirkens læreautoritet.

## Konciliet

Det er allerede tidligere fremgået, hvilken væsentlig rolle, Helgesen tillægger Kirken og dens ledere i formidlingen og fastlæggelsen af kanon og den øvrige aposteltradition. Alene dette faktum giver Romerkirken fra dens tidlige begyndelse en sidestillet position med Skriften i Helgesens univers. Ja, mere end det. Når det drejer sig om spørgsmålet autoritet, lader forholdet mellem Skrift og kirke (Koncil) sig nemlig ikke indrangere. Lyby betegner med rette den indbyrdes relation ved en "veritabel cirkelslutning": Skriften legitimerer konciliets autoritet, men det er konciliet, der har legitimeret skriftens.<sup>419</sup> Skriften og kirkens koncilbestemmelser er således i henseende til autoritet to alen ud af et stykke. Begge har lige meget krav på autoritet, fordi Helligånden - efter Helgesens opfattelse - taler gennem dem begge (jvf. SPH III, 105).

---

<sup>417</sup> Lignende opfattelse af Helgesens syn på paven har J. Oskar Andersen, op. cit., 68, Th. Lyby Christensen, i: Lyby 1967, op. cit., 285 og K. Rübner Jørgensen, "Mellem Rom og Wittenberg...", op. cit., 65.

<sup>418</sup> Jvf. spejlet hos Stine Sylvest, op. cit. 60ff og K. Rübner Jørgensen, "Mellem Rom og Wittenberg...", op. cit. 62ff.

<sup>419</sup> Lyby 1967, op. cit., 287.

Det betyder, at de lærebestemmelser, som koncilierne har vedtaget op igennem kirkens historie, er bindende på samme måde som Skriftens udsagn er det.<sup>420</sup> Helgesen tillægger m.a.o. konciliets en dogmatisk autoritet på lige fod med Skriftens. Følgelig vejer henvisningen til kirkens århundrede lange læretradition og bestemmelser, som er stadfæstet gennem kirkens mange konciler, særdeles tungt i Helgesens argumentation mod den lutherske bevægelse. Det er således utænkeligt for Helgesen, at Helligånden både kan være inspirator for koncilliernes dogmatiske bestemmelser og for Luthers teologi som er i modstrid hermed (jvf. f.eks. SPH II, 56).

Om Helgesen anlægger en kvalitetsvurdering af de forskellige epokers konciler, således at f.eks. de oldkirkelige konciliers bestemmelser har forrang frem for senere tiders konciler - dette synes J. Oskar Andersen at mene<sup>421</sup> - forekommer ikke at være en relevant problemstilling i Helgesens univers. Han forsvarer netop den aktuelle, empiriske kirke, fordi det er hans overbevisning, at kirkens læretradition lever intakt i Romerkirken, trods kirkens syndige enkeltindivider. Og det er for ham utænkeligt, at denne lære ikke også vil blive videreført og stadfæstet ved fremtidens konciler. Han kan således mane til besindighed og til at afvente tidspunktet for et nyt koncils indkaldelse: "Thij gørs behoff wdi saadan leijlighed, ath menige christendoms raad forsambles wdi then Helliand, ther alting beramer, oc wnderwijs nar behoff gørs, oc alting er aff nød."<sup>422</sup>

Koncilierne er en slags garant for den sande læres fortsatte liv og integritet blandt kirkens medlemmer. At der tilkommer konciliets lærebestemmelser en sådan funktion og autoritet, forbinder Helgesen med Kristi eget løfte om, at Han vil være til stede, hvor to eller tre forsamles i Hans navn og "raade oc wnderwiise thenom wdi all then sandhedt som the kwnne være begærindis" (SPH II, 210f., SPH III, 126 og Mt.18,19).

---

<sup>420</sup> Helgesen skelner ikke konsekvent mellem det økumeniske koncilium og lokale synoder, men han bruger i flæng betegnelser som kirkens "raad oc samtycke", det "menige christendoms raad" o.a., når biskopper er samlet for at afgive læreudsagn, jvf. også Lyby i Lyby, 1967, op. cit., 285, note 39.

<sup>421</sup> J. Oskar Andersen, op. cit., 61.



Denne inspirerede lære strækker sig over alle epoker: Den er udtryk for Helligåndens ”meningh, som haffuer wæridt med sijn hellige kircke, fraa hennis første begyndelse, oc bliffuer medt henne ewindelighe” (SPH II, 56). Og her er ikke tale om, at Helligåndens virksomhed i kirken eller ved koncilierne er begrænset til bestemte tider, f.eks. de oldkirkelige koncilier. Helligåndens virke er ikke afhængig af nogle epoker fremfor andre, men er principielt lige fuldt tilstede i kirken, så længe kirken er til og træder sammen.

Derfor er et af Helgesens vigtigste våben mod lutheranerne også konciliernes lærevedtagelser. Det fremgår af de følgende udsagn, hvor Helgesen fastslår konciliers autoritet og koncilaafgørelser i al almindelighed.<sup>423</sup>

- Det almindelige koncil (“menige christendoms raad”) har “magt till ath affsije for een retth, hwess Gud føier thennom ij sindhe, som then hellige kirke haffuer alltid giort, nar twedracht wor paa ferde”, eller når tvivlsmaal i Skriften “icke kwnde aff the blotte ordt grantsckis till pricke.” (SPH II, 23).

- Vi er overbeviste om, at Gud ikke ville lade den hellige kirke fare vild i fjorten hundrede år, og at hun heller ikke er faret vild, særligt fordi “then tro som wij nw haffue, med then Romere kircke, er stadfest aff then hellige kirckis gantscke Raad, som haffwe wærid holden sijden the hellige Apostelle wore her paa iorden ...” (SPH II, 102).

- De samme “menige christendoms raad” har truffet afgørelser om uklare steder i Skriften, “oc thet met een endelig dom, huilckedt icke maa giøre Peder eller Paawell, Jens eller Lasse, men the som ere wiise och kloge, oc haffue ther til magt oc befaling, raadt oc sindt, met Gudt oc then hellige scrifft ...” (SPH II, 228).

- Meget er besluttet og afgjort af ”menige cristendoms raad, ther oss bør saa fast at tro som mange aff the støcker ther findis wdi then blotte scrifft.” (SPH II, 227).

---

<sup>422</sup> Jvf. SPH II, 55. Helgesen ytrer dog en vis skepsis m.h.t. om indkaldelse af aktuelt koncil vil bære frugt, (SPH III, 103), men håber ikke desto mindre, at et sådant kommer snart, “hulickin tiid Gud haffuer ther till forrammet” (SPH III, 102), jvf. også SPH V, 73.

<sup>423</sup> Helgesen tillægger dog et enkelt sted de fire oldkirkelige koncilier en forrangstilling, nemlig SPH III, 105, jvf. dog også Lyby, 1967, op. cit., 286, note 46. Om den guddommelige bistand v. koncilier i al almindelighed i Helgesens skrifter (overblik): SPH II, 23. 55. 102. 227/228. 238. 261., SPH III, 95, jvf. også Lyby, 1967, op. cit., 286, note 44.

- Den iøjnefaldende splittelse i den lutherske lejr ser Helgesen i direkte modsætning til konciliernes læreenighed, og når de førstnævnte tilmed drister sig til at erklære alle ”christne raad oc forsamblinger” for ugyldige, kalder Helgesen det for både i modstrid med Skriften og al fornuft, idet ”Gud haffuer selff giortt thenom geffue oc gijlde, mett sijn hellige aandtz biistand, oc mett saa drabelige hellighedtz willkaar.” (SPH III, 95)
- I diskussionen om helgendyrkelse er ”menige christendoms raadt (s) ... affsagde dom oc rett ... meg scrifft oc beviisningnock” (SPH II, 261).
- I sin frie bearbejdelse af et af Erasmus’ sendebreve, *Om den lutherske Handel* (1532)<sup>424</sup>, har Helgesen tilføjet en oplysende bemærkning som eksempel på kirkefædres villighed til at bøje sig for konciliernes afgørelser: Disse fædre var altid ”offuerbødige till at vige fra theris mening for menig Christendoms raad oc affsaffn (afgørelse)....”, til forskel fra lutheranerne som ikke regner ”huerckien raad eller underscheede enten paa schrifft eller lerdøm, uden then som er dichtet oc samtøcht aff theris eget selschaff oc samfund ...” (SPH V, 46).
- I et andet skrift af Erasmus *Liber de sarcienda ecclesiae concordia* (1533),<sup>425</sup> hvoraf Helgesen oversatte sidste del, indføjede Helgesen sin egen indledning og sit eget udførlige efterord (”Till alle fromme læsere”, SPH V, 294ff). På de sidste sider i dette efterord understreger Helgesen atter sit synspunkt, at striden med lutheranerne ikke drejer sig om Skriften, men om dens ædle og rette mening, som kirkefædre og helgener aldrig er gået fejl af, fordi de altid var villige til at ”rette seg, effter then hellige kirckis oc Christendoms raadz forklaring oc wnderwiisning, nar hwn bleffue thenom kwndgiord.” (SPH V, 321).

På baggrund af ovenstående eksempler forekommer det klart, at Helgesen ikke tvivlede på, at Kirkens ledere - når de trådte sammen ved koncilier - stod under vejledning af Helligånden, og at deres lærevedtagelser derfor var truffet og havde autoritet i kraft af Helligånden (SPH II, 17). Dette forhold giver koncilierne en absolut læremyndighed,

---

<sup>424</sup> *En kort og kristelig formaning med en føje undervisning om den lutherske Handels vrage og uretsindige vilkaar* (1532), jvf. tidligere og SPH VII, 136ff.

<sup>425</sup> Helgesens udgave *En kort undervisning til en kristelig forening og forligelse* (1534) er gengivet SPH, V, 257-322, om skriftet: SPH VII, 143ff.

som hverken paver eller biskopper sidder inde med. Opstår der således en lærestrid henviser Helgesen til det almindelige koncils afgørelse, ikke til paven <sup>426</sup>.

Oskar Andersen har formuleret Helgesens konciliære standpunkt på denne træffende måde: “ Naar Kirken trues af Strid og Splittelse, er Konciliet højeste Autoritet; dér er Helligånden til Stede - om Paven har den, er ikke givet”. <sup>427</sup>

Dette synspunkt har tilslutning hos Lyby og K. Rübner Jørgensen, som dog tilføjer, at striden om “konciliarisme” eller “papalisme” intetsteds er behandlet i Helgesens forfatterskab. <sup>428</sup>

## IV. 3 Kontroversemner

Helgesen er institutionens mand. Vi har set, hvordan han ihærdigt kæmper for kirken og den nedarvede troslære, som den er overleveret og lever videre inden for den etablerede kirke. Og vi har set, i hvilken grad han er sig bevidst om at læne sig op ad den kirkelige tradition og de kirkelige læreinstanser, når han forsvarer den rette teologi over for det lutherske kætteri.

Men Helgesen opbygger ikke kun sit forsvar for den Romerske kirke med brug af dens egne “officielle” læreautoriteter. Han støtter sig også i høj grad - som vi har set - på en kategori af læreautoriteter, som er kendetegnet ved at være enkeltindivider, såkaldte “hellige personer”.

For dem alle gælder det, at Helgesen betragter dem som fuldgyldige repræsentanter for kirkens tro og lære. Disse karismatiske enkeltpersoner føres i marken overalt i hans

<sup>426</sup> Jvf. J. Oskar Andersen, op. cit., 68, Lyby 1967, op. cit., 291, K. Rübner Jørgensen, ”Mellem Rom og Wittenberg”, op. cit., 60. 65; Stine R. Sylvest, op. cit., 57.

<sup>427</sup> J. Oskar Andersen, op. cit. 69.

<sup>428</sup> J. Oskar Andersen, op. cit., 69; K. Rübner Jørgensen, ”Mellem Rom og Wittenberg”, 65. Gondulphus Mesters, O. Carm., betegner i sin artikel “The carmelite province of Denmark 1410-ca. 1540” (se nedenfor) Helgesens syn på pavens autoritet som “vague and ill-defined” (p. 240), ligesom der, ifølge forf., er “indications that he is a conciliarist, which was normal in those days” (ibidem). Heller ikke Mesters anser Helgesen for “papalist”: “Infallibility in teaching he did not recognize in the pope” (ibidem), i: Gondulphus Mesters, O. Carm., “The carmelite..”, i: *Carmelus, commentarii ab instituto carmelitano editi*, Volumen tertium, Roma 1956, 217-242.

skrifter, både i navngiven og unavngiven form, både som enkeltindivider og i kollektiv form. Og han inddrager dem bevidst i sin stillingtagen mod den lutherske lære.

Jeg vil i det følgende indkredse, hvilken betydelig rolle den kirkelige læreautoritet - herunder de netop omtalte hellige personers udsagn - spiller i Helgesens argumentation, når han forsvarer sig over for og tager til genmæle mod den lutherske bevægelses nye tanker. Jeg udvælger mig tre af tidens kontroversielle emner, nemlig helgendyrkelse, skærsild & bøn for afdøde, samt klostervæsenet. Disse er særligt velegnede til at tegne Helgesens teologiske og humanistiske profil.

De tre afsnit vil naturligt inddrage de hjemlige prædikanter syn på emnet, fortrinsvis baseret på N.K. Andersens redegørelse.

## Helgendyrkelse

Striden om helgener i reformationskampen drejer sig især om, hvilken stilling helgener indtager som midlere, ved siden af Kristus, mellem mennesker og Gud, hhv. om en sådan funktion overhovedet er på sin plads.

Først og fremmest på grund af det manglende Skriftgrundlag og sit eget teologiske udgangspunkt anser **Luther** helgendyrkelsen for unødvendig og et vildspor. I stedet for helgener skal de kristne anråbe Kristus, som er deres eneste og rette midler. Dette hovedsynspunkt bliver med årene mere og mere udtalt i Luthers skrifter, således i *Sendschreiben vom Dolmetschen und Fürbitte der Heiligen* (1530), hvor Luther helt forkaster helgendyrkelsen. Helgendyrkelse er lutter menneske påfund, og folk lader sig let forlede til at sætte deres tro til helgerne i stedet for til Kristus.<sup>429</sup>

I sin udlægning af Marias lovsang *Magnificat* fra 1521, understreger Luther, at det ikke er Maria, men Guds nåde mod hende, som skal anprises. Det er den nåde, Maria selv takker for (jvf. Lk. 1, 46ff).

Sådan ser også Melancton på det i sin *Apologia* (1530). De helliges liv er ikke til gavn for mennesker pga. af deres erhvervede fortjenester - den kristnes frelse er alene Kristi

---

<sup>429</sup> Jvf. N.K. Andersens referat, op. cit., 309; henvisningen til Luthers *Sendbrief* er tillige hos L. Grane (udg.), *Confessio Augustana*, 1976, 179.

fortjeneste - men deres liv ses som et vidnesbyrd om Guds barmhjertighed og nåde mod svage mennesker.<sup>430</sup> Helgener skal med deres tro og gode gerninger tjene som eksempler for mennesker. Men påkaldelse af helgener om hjælp afvises i *Confessio Augustana* med henvisning til manglende Skriftbelæg og at “alene Kristus (er) midler, forsoning, ypperstepræst og fortaler for os” (artikel 21).<sup>431</sup>

Blandt de **danske prædikanter** er Frans Vormordsen den mest afgjorte modstander. Han forkaster helgendyrkelsen af to hovedårsager, dels at Kristus ifølge Skriften alene er midleren, dels at helgenpåkaldelse krænker Guds ære, nemlig hans fyldestgørende gerning i Kristus.<sup>432</sup>

Peder Laurensen betoner i sine skrifter, at mennesket ikke skal sætte håb, trøst eller lid til nogen “creature” i Himlen eller på jorden, men alene hos Jesus Kristus. Kristus er vejen og døren, ad hvilken vi skal gå til den himmelske far, han har forliget os med Gud Fader og stiftet fred mellem os og ham - hvorfor skulle vi da dyrke hans helgener?<sup>433</sup> Laurensen peger desuden på det forkastelige i kirkens økonomiske interesser i specielle helgengudstjenester, dog kan han også understrege helgeners betydning som forbilleder for den kristnes livsførelse.

Hans Tausen har i sit *Svar til Lektor Povl* (1531) den mest udførlige stillingtagen til helgendyrkelse.<sup>434</sup> Ud over de allerede nævnte argumenter anfører Tausen en mere sjælesørgerisk grund, nemlig at man trods sin synd og uværdighed ikke skal ængstes for at påkalde Gud selv: Da de kristne er blevet Guds børn med Kristus, deres bror, så har de lov at tro på, at Gud selv vil bønne dem, hvis de beder ham om noget for Kristi

<sup>430</sup> L. Grane, *Confessio Augustana*, op. cit., 178.

<sup>431</sup> L. Grane, op. cit., 175.

<sup>432</sup> De pågældende skrifter af Fr. Vormordsen er: *En kort Forklaring og Forskel* (1531) og 21 *Artikler, uddraget af den hellige Skrift* (1534), jvf. N.K.Andersen, op. cit., 315.

<sup>433</sup> P. Laurensen skrift, som omhandler emnet er: *En stakket Undervisning* (1533), jvf. N.K. Andersen, op. cit., 315.

<sup>434</sup> Helgesens skrift *En kort Undervisning om den hellige Messe og hendes Brug imod nogle ny Messedråbere* (1531) er gået tabt. Vores hovedkilde til det er Tausens modskrift *Svar til then falske oc vchristelige vnderviisning som lector Powell screff til Raadet y Københaffn Om then Papistiske Messe* (then anden deel), som er udgivet i *Smaaskrifter af Hans Tausen*, udg. ved H.F. Rørdan, København 1870, 95-163; også Helgesens *Undervisning* er delvist kendt gennem Olivarius' *De vita et scriptis Pauli Eliae Carmelitae* (1741); på grundlag af disse to kilder er brudstykker af Helgesens skrift aftrykt i SPH IV, 1-13; om Helgesens skrift og Tausens modskrift, jvf. Rørdams indledning, op. cit., xvii og SPH IV, 325ff og SPH VII, 97ff samt N.K. Andersen, op. cit., 316f.

skyld. Tausen understreger også, at Kristus og apostlene befaler de kristne at bede for hinanden, men spørgsmålet om, helgerne kan bede for de kristne, lader Tausen stå åbent. Derfor skal de lade sig nøje med de levendes forbøn og lade Gud råde for de døde, “han haffuer pladt inted obenbaret oss ther om (i.e. helgenpåkaldelse) wdy scrifften, huilkett han eoch wisselig hagde giort, ther som thet saa vore, att the (i.e. helgerne) sculle bede for oss.”<sup>435</sup>

Men hensynet til de svage gør, ifølge Tausen, at man ikke bør fare for hårdt frem med fordømmelse af helgenpåkaldelse. Endnu kan nogle nære frygt for pga. deres store synder at have fuld tillid til Guds nåde og bede om hjælp for Kristi skyld alene, og sådanne kristne skal have lov til at hjælpe sig med helgener en tid endnu, indtil de får frimodighed nok til at “gaa for Gud selv”.<sup>436</sup>

## Helgesens synspunkt

Spredt rundt om i Helgesens skrifter finder vi hans synspunkter og kommentarer vedr. helgendyrkelsen. Hovedstykket er det svar, han giver på det 8. spørgsmål i sit *Svar til Kong Gøstaff* (1528)<sup>437</sup>, nemlig om man skal fejre, dyrke eller tilbede helgener eller deres billede, og om de er vore patroner og forsvarere hos Gud (jvf. SPH II, 236-284). At emnet ikke er perifert i Helgesens univers viser alene omfanget af svaret (omtrent 50 sider, det suverænt længste svar). Helgesens svar er bl.a. interessant, fordi det tager udgangspunkt i en række misforståelser hos hans lutherske modstandere.

Striden med reformatorerne var ikke en diskussion af, om der eksisterede helgener eller ej. Ingen af Helgesens modstandere satte i deres skrifter spørgsmålstegn ved helgenernes eksistens i de himmelske boliger. Traditionens forestilling var, at helgener levede i samfund med Gud. Og det var en plads, de havde gjort sig fortjent til gennem deres eksemplariske liv på jorden. Fælles for alle helgener var, at de mens de levede, arbejdede utrætteligt i Guds tjeneste, bøjede deres egen vilje under Guds, øvede kærlighedens gerninger og tålmodigt bar alle trængsler og derved opnåede at komme i

<sup>435</sup> Citeret hos N.K. Andersen, op. cit., 318.

<sup>436</sup> Citeret hos N.K. Andersen, op. cit., 319.

<sup>437</sup> Skriftets fulde titel er angivet tidligere, ligesom om skriftet iøvrigt, SPH VII, 50ff.

himlen. Kun sådanne gode hellige mennesker, som levede fri af synd og dør uden dødssynd, kom direkte i himlen.<sup>438</sup> Eller som Helgesen formulerer deres himmelske eksistens: “Først tha er Helgen icke døde, som haffue sagt godenat thenne syndige werden, men the haffue nw først begynt at leffue, at the ere met Gudt bleffuen wdødelige.” (SPH II, 249, jvf. også SPH II, 253).

Med deres liv på jorden var de ikke blot et eksempel til efterfølgelse. Men det forventedes også, at de fra deres himmelske position kunne gå i forbøn for mennesker hos Gud og på anden måde udvirke hjælp til det nødstedte menneske. Hvordan dette skulle ske og forståes, og om det overhovedet lå inden for helgeners kompetence at gøre dette, blev som sagt et stridens kernepunkter i diskussionen med de lutherske teologer.

En af de påstande, som Helgesen måtte forsvare sig imod, berører selve den teologiske forståelse af helgendyrkelsen, nemlig om helgenpåkaldelsen er ensbetydende med en krænkelse af Kristi fyldestgørende frelsergerning. Helgesen formulerer selv lutheranernes anklage i sit *Sendebrev til Tyge Krabbe om Luthers handel* (1526),<sup>439</sup> citeret i den svenske reformator Olav Petris modskrift sådan: de (lutheranerne) “sägher oss göra affguderij j thet wij äre gudh j hans helgon, oc sägher wij forachte gudh ther medh, och ... ath wij sättie större troo til helghonen än til gudh...” (SPH I, 275). Helgesen erkender både i sendebrevet og i svaret til kong Gustav, at sådanne misforståelser kan være i omløb. Men denne “wrange simpelhedt oc simpell wranghedt”, at nogle kan have større tiltro til en hellig mand og “plat forglemme Gud” må ikke føre til, at helgendyrkelse aflægges, men derimod til at det indskærpes, hvad ret helgendyrkelse vil sige (SPH I, 276, jvf. SPH II, 240).

Og ret helgendyrkelse er ikke udtryk for foragt for Gud, understreger han. Helgesen anerkender ikke nødvendigheden i den slutning, lutheranerne drager. Tværtimod ser han påkaldelsen af helgener som et udtryk for ærefrygt over for Gud selv. Et menneske med en passende mængde syndserkendelse vil ikke som den hovmodige farisæer “løbe wor

<sup>438</sup> Jvf. hertil: A. Riising, *Danmarks middelalderlige Prædiken*, 1969, 251ff. 256.

<sup>439</sup> Titel: *Een Christelig wnderwiisning ther ieg haffde screffuet till erlig oc welbrødig mandt och strenge ridder her Tyge Crabbe, Danmarcks Riigis Marsk om thenne Luther handell* (1526) (SPH I, 259-281), skriftet er tabt, men for en stor del bevaret i Olavus Petris modskrift *Swar uppå jtt ochristelighit sendebreff som en lögnactigh Munck hetandes Paulus helie ...* (1527); om Helgesens sendebrev i øvrigt, jvf. SPH I, 308 og SPH VII, 32.

Herre wnder øghen”, men i stedet for påkalde helgener, om de vil “bede mett hanwm till Gudt” (SPH IV, 5). Og det er ikke at sætte “misloffue eller mijstrøst” til Gud, eller at have “mistroo til gudz barmhertiga godheet, eller troor at noghor är mera miskundelig än gudh sielff ...” (SPH I, 276).

Men det er, for ens synders skyld, at bede til, at “gudz wen skal gåå hans betzsta...icke haffuer (han) tilflyct til honom som til noghon gudh ..., men som gudz wen...” (SPH I, 276). I *Om Canon i Messen*<sup>440</sup>, som er Helgesens frie fordanskning af et latinsk kontroversskrift (1527) af den tyske præst og senere biskop Fridericus Nausea, afvises ligeledes beskyldningen om, at helgenpåkaldelse er ensbetydende med negligering af Kristi frelsesgerning: Disse messedræbere lyver skammeligt, ifølge samme skrift, når “the sighe, att presthen kalder paa Helgen och negter Christum, oc setter fordhi større loffwue till Helgens werdsckylt endt till Christum Jesum Gutz søn ... Then hellige kircke haffuer altid vist, att wære seg anthen leffwendis eller affgangne Helghen tha kwnne the icke noghen tiidt bønhooris wdhen formedels Jesum Christum ... Oc fordhi tilbede wij icke helgen mett then twck och ære som Gudt behørlig er, men wij tilbede Gudt ij thenom.” (SPH IV, 76f).

På samme måde, skriver Helgesen, formindskede det heller ikke Paulus’ “loffue” til Gud, at han så ofte i sine breve bad “alle Christen folck” om at bede sammen med sig om at evangeliet måtte “fordis oc fremmis, mange till godhe oc gaffn ...” (SPH IV, 6). Og, fortsætter Helgesen i forlængelse heraf, når Hieronymus begærede, at apostlene Peter og Paulus skulle bede for ham, så går det vel også an, at vi “vden all søndelig fare” begærer det samme (jvf. også SPH II, 249).

De kristne begår hverken synd eller bedriver afguderier ved at påkalde helgener, fastslår Helgesen, men de søger hjælpen hos helgener, fordi de anser dem (helgenerne) for at

---

<sup>440</sup> Titel: *Een kort oc christelig vnderwiisning paa thet hemelige støcke ij nessen som kaldis canon mett ett føge breff till borgmetere oc raadet ij Randers aff broder Paulo Helie Carmelita*, Århus 1531 (SPH, IV, 15-109). Første del er et brev af Helgesen til øvrigheden i Randers og til indbyggerne i Randers (p.17-34), selve afhandlingen *Om Canon i Messen* (p. 37-109), er Helgesens frie fordanskning med betydelige udeladelser af et latinsk skrift af præst ved domkirken i Mainz, Fridericus Nausea, en af “Reformationstidens betydeligste katolske Prædikanter og Apologeter” (jvf. SPH VII, 103); om skriftet i øvrigt, jvf. SPH IV, 326 og SPH VII, 101ff.



være Guds venner, ikke fordi de regner helgenerne for guder eller bedre end Gud (SPH I, 276).

Der er ingen tvivl om, at Helgesen ser med stor alvor på det lutherske angreb på kirkens helgenlære. Alene omfanget af hans besvarelse af Kong Gustavs spørgsmål, som vi kommer nærmere ind på i det følgende, viser det.

I *Svar på Malmøbogen* kalder han helgenerne for Kristi udvalgte lemmer, som kirken lige fra sin begyndelse har regnet for "sijn tros og lærdoms forbædring, formeering, beschede, oc forklaring" (SPH III, 190, jvf. også SPH II, 277). Det er altså nogle af kirkens støttepiller, lutheranerne nu går til angreb på. Helgesen kan også tale om (i *Svar til Kong Gøstaff*) et særligt fællesskab mellem Kristus og helgenerne, idet han anvender det paulinske Kristi legeme-billede på forholdet mellem Kristus og hans særligt udvalgte "venner" (SPH II, 253). Derfor vil Kristus, som er deres hoved, også gøre meget for deres skyld. (SPH II, 266. 277). Dette intime forhold mellem Kristus og helgenerne betyder, at man bør afholde sig fra at undsige helgendyrkelsen. For ligesom man ærer hovedet ved at ære kroppen, sådan "trøster (jeg) icke att skillie hoffuedt fra krop eller krop fra hoffuet wdhen beggis there skamfæring." (SPH II, 277). Denne nære forbundethed mellem Kristus og hans helgener betyder selvsagt også, at Helgesen må tillægge helgendyrkelsen en helt særlig vægt i kirkens lære. Og som alle andre kætterske anslag mod kirkens lære, betyder en undsigelse af helgendyrkelsen, at der skabes forvirring og uklarhed hos "then menige christen mandt" om kirken, dens tro og autoritet (SPH II, 238).

Men striden om helgendyrkelsen er ikke ny, understreger Helgesen over for kong Gustav. I de fredelige perioder af kirkens historie, har helgendyrkelsen levet uforstyrret, "tha giordis icke andhen grantsche behoff, en een simpell loffue oc eett retsindigt hierte", da lod man sig nøje med en "maadelig wiisdom som menniskin er aldelis nock", og Gud kunne beholde det, han "haffuer godt rett till" (SPH II, 237.238).

Til gengæld har det hver gang været sådan, at når kætterske bevægelser er dukket frem med splid til følge, har kirkens ledere måttet træde sammen og formulere dens tro - og

fordømme kætteriet. Det gælder også i spørgsmålet om helgenlæren. Helgesen siger om om kirkens nødvendige reaktion, som kættere fremprovokerer: det svarer til en rig mand, der har både brev og lovhjemmel på sin ejendom. I fredelig tider, hvor ingen stiller ham til regnskab for hans gods og ejendom, har han gemt sine papirer væk og bruger dem ikke. Men når nogen vil trænge ham fra hans lovlige ret, da må han finde alle de beviser frem af gemmerne, som han har på sin ejendom (jvf. SPH II, 237). På samme måde med kirken. Når kættere sætter "trette oc twilsmaal" i omløb, så henter kirken sit bevismateriale frem fra Skriften, aposteldisciplenes og de hellige martyrs sæder og eksempler, hvorefter kirken afgør på sine koncilier, hvad den har fundet "sant at være, mod all then forgifftige lerdøm, som kiettere haffde berammet aff eet forswffedt (tåbeligt) hjerte oc eet forbijstridt sindt" (SPH II, 239, jvf. også SPH IV, 6)<sup>441</sup>.

Hvad Helgesen således agter at gøre i sit forsvar for helgendyrkelsen ligger på linie med det, kirken altid har gjort "...wij gjøre tha icke andet en bruge then hellige kirckis gamble bewijsning, ther hwn haffuer altidt hafft, men icke brughet wdhen nar som behoff giordis." (SPH II, 238). Med denne explicitte understregning af, at han udtaler sig med den kirkelige traditions vægt i ryggen, kan han gå i rette med reformatorerne falske påstande, og han betoner over for kong Gustav, at han ikke fattes hverken "hender eller tender" til dette opgør (SPH II, 239)!

Helgesen går på vanlig vis ikke til værks ved at skrive en lærd og systematisk redegørelse om, hvad kirken har ment og udtalt om helgendyrkelse i gennem tiden. Det ville næppe heller have bevæget kongen i den retning, Helgesen ønskede! I stedet for fører Helgesen "krigen" over i fjendens lejr - som den drevne debattør og polemiker han er - og viser med eksempler og henvisninger til bestemte Skriftord, hvordan de lutherske fordrejer og misforstår Skriftens ædle mening og dermed også den nedarvede helgenlære.

Det, som i Helgesens øjne kendetegner hans lutherske modstandere, er, at de tager enkeltord ud af deres betydningssammenhæng og giver disse ord, f.eks. i forbindelse

---

<sup>441</sup> Helgesen refererer her til provinssynoden i Gangra i Paphlagonien omkring år 340, jvf. SPH VII, 99.

med helgendyrkelsen, en anden betydning end de har ! Derved skaffer lutheranere sig en taknemmelig platform, hvorved de kan “føre oss wdi the mijstancker, ther then hellige kircke haffuer aldrig tilbrwtt.” (SPH II, 240).

Anderledes sagt: lutheranerne manipulerer efter Helgesens opfattelse med sproget i stedet for at følge den kirkelige traditionens forståelse. De “beskære(r) saa kort nogre ordt som findis wdi scriffthen, att the maa icke nyde then grwndt oc beskede, som the haffue hafft hooss alle lærefædre aff arilde tidt, men wele thenom drage oc wrije till theris (egen) ketterlige mening oc sindt.” (SPH II, 241. 266).

Derfor er meget af striden med lutheranerne en strid om ord (ifølge Helgesen). Og han er ikke bleg for at føje til, at modstandernes forvridning af flere af Skriftens nøgleord sker mod bedre vidende (“huilkedt the oc well wijde, men icke wele nw bekende”) - men hvad de har uredeligt påbegyndt, det vil de også “staaltelige forfølge” (SPH II, 241).

Af de mange eksempler på misforståelser og fordrejninger, som Helgesen slår ned på, skal fremhæves følgende:

*a. tilbede.*

Hver gang de (lutheranerne) hører dette ord, opfatter de det straks i ‘forkortet’ betydning, nemlig som det at ære nogen skabning, - og da dømmer de det straks som afguderier, for ingen må tilbedes uden Gud alene (SPH II, 241). At ingen skal tilbedes uden Gud “wdi een besyndelig maade”, er vi godt klar over, skriver Helgesen, og det har vi faktisk længe vidst! Til gengæld minder Helgesen om, at det “samme ordt” også bruges talrige andre gange i Skriften, f.eks. i Samuelsbøgerne, nemlig i forbindelse med at tilbede og falde på knæ for konger og præster. Helgesen oversætter her betydningen til, at de som her tilbedes, æres og agtes for den magt og befaling, Gud har givet dem - ikke for deres egen skyld (SPH II, 241. 267). På samme måde med helgendyrkelse. Hvem blandt helgener vil ved deres fulde fem sige, at hvad I beder og begærer i mit navn, det skal også ske (jvf. Joh. 16,24) (At noget sådan har kunnet læses ud af 3-4 helgenlegender er beklageligt, indskyder Helgesen, men det skal ikke kirkens mening dømmes på). Helgesens synspunkt er: Når der bedes til helgener - og de beder for os -, så sker det i den tro, at vore og deres bønner tilståes os, ikke “for medels thenom eller

theris offuerflødige werdskyldt”, men “formedels wor herris Jesu Christi werskyldt” (SPH II, 242). At bede til, at tilbede, at påkalde helgener er altså ikke ensbetydende med at tilbede skabningen fremfor Skaberen. Men alle bønner i kirken er “Gud till loff oc ære wdi seg oc sijne helgen” (SPH II, 242).

*b. at være fuldkommen.*

Et andet hovedsynspunkt hos Helgesen er, at der ikke er nogen teologisk nødvendighed i at hævde - som reformatorerne - at alene Kristus er midler mellem Gud og mennesker. Vel er Kristus den ypperste af alle midlere. Og Gud alene er hellig og god. Men det forhindrer ikke, at Gud kan og har delt ud af sin hellighed til andre (SPH II, 244). Både Kristus og helgener må kaldes vore midlere og patroner, hævder Helgesen, dog er de det i to forskellige slags betydning. Kristus er den “ypperste oc beste middeler”, helgerne er “midlere og patroner” i en anden mening: “Christus er for sijn eghen skyldt, men the ere for hans skyldt” (SPH II, 251). Igen tager Helgesen udgangspunkt i den Skrift, som lutheranerne bryster sig af. Når Kristus siger: I skal være fuldkomne som jeres himmelske far er fuldkommen. Så er der ikke her tale om nogen eksklusiv brug af ordet ‘fuldkommen’, som gjaldt det alene faderen. Men det han er ud af sin guddommelige natur, det skal vi stræbe mod at blive, men vel at mærke ud af hans guddoms gunst og gave.

Når Kristus sagde i Johannesevangeliet, at han selv er lys og ikke Johannes, men i Mattæusevangeliet siger til sine apostle: I er verdens lys, så er der heller ikke her tale om nogen selvmodsigelse. Men Kristus er det sande lys, og Johannes og Kristi disciple er lys, fordi Kristi lys skinner på dem, for at de fremdeles skal oplyse andre med deres lære og eksempel.

Tilsvarende er det, når Gud ofte siger i Skriften: I skal være hellige, fordi jeg er hellig! Så veed vi vel, siger Helgesen, at Gud alene er hellig, alene herre og øverst. Meningen er, at Gud deler sin hellighed med andre, for - understreger Helgesen, - de som er hellige, har deres hellighed fra ham (Gud).

Endelig nævner Helgesen i denne sammenhæng - og i *Undervisning om Luthers Handel* (SPH I, 276ff) - også Maria-tilbedelsen. Det nager vore kætterske modstandere, siger Helgesen, når vi kalder Guds moder, Maria, for “wort liff, sødme ogc hop”. Men heller

ikke disse betegnelser skal tages i den første og korteste mening. Vi veed vel, at hun er ikke vort ypperste håb, men næst efter Gud er hun vor ypperste trøst, håb og tilflugt, og følger Helgesen til, det skal ikke forstås sådan, at hun kan give os det som behøves, men hun erhverve “huad oss nytteligit är” (SPH I, 276). Skulle man ikke kunne prise hende med disse navne, når hun så ofte afvender Guds vrede med sin bøn. En krogæst (“krwrendere”) og en kæreste (“een bolere”) kalder sin kæreste (“sijn boole”) for sit liv og sit hjertes udkårne! Men de (lutheranerne) harmes over, at vi kalder Guds moder for vort liv, himmerigs dronning, hun som har undfanget og født ud af sit jomfruelige liv al verdens liv, håb og salighed! (SPH II, 245, jvf. SPH I, 276).

Med disse eksempler får Helgesen demonstreret i hvilken grad en tolkning og fordrejelse af ords betydning kan tjene en bestemt teologi og synsmåde. Selv siger Helgesen om disse eksempler, at man heraf kan se, “hwadt thet er een farlig ting att grijbe scriffthens ordt mett staallhanske, oc thenom icke tage wdi then rette mening wdi hwilken the ere bode talde och screffne.” (SPH II, 244).

I Helgesens kontekst er det eksempler, som for ham skal godtgøre, hvordan en ‘forkortet’ og – med et nutidigt ord - tendentiøs udlægning af de bibelske enkeltord meget let bortleder til en falsk forståelse af helgenkulten som noget der ringeagter Guds retfærdighed.

Men hvorfor skulle Guds frelsesgerning i Kristus formindskes ved at medtænke Guds “taknemmelige venner”. “The spottere ther saa berømme seg aff Gudtz miskwndt, att the wele hanwm ingen retfærdighed offuergiffue, er kettere oc icke wij, som ære hans miskwndt bode wdi seg, oc sijne helgen, ther han saa skiffter met thenom, at hwn aldrig formijnskis” (SPH II, 247, jvf. også SPH II, 255).

Helgesen benytter et billede fra lægeverdenen om helgenpåkaldelsen. Hvis nogen har fået et dødeligt sår eller en anden sygdom og tilkalder en god læge, så sætter den syge da ikke mindre pris (“loffue”) på Gud af den grund. Hvis ikke den syge tilkaldte lægen, så fristede han derimod, ja fortørnede Gud i stedet for, eftersom Gud har skabt læger og lægedom, mennesker til hjælp og trøst! (SPH II, 245).

Helgesen kan altså ikke anerkende den opfattelse, at helgenpåkaldelse er udtryk for despekt for Kristi frelsende gerning - tværtimod er det udtryk for Guds nådes rigdom, at han kan dele ud af sin hellighed til de mange, som er i den himmelske kreds (jvf. SPH II, 247. 256)

### *c. forbøn*

Et af de synspunkter som går igennem hele Helgesens forsvar for helgenpåkaldelse er selvsagt, at Helgesen nærer en stærk overbevisning om, at helgener ikke er døde (!), men er af Gud gjort udødelige, og at "affggangne oc døde" helgener derfor også kan bede for de levende. Dette sidste blev gennemgående afvist af reformatorerne, som ikke fandt noget hverken ord eller eksempel i Skriften til støtte herfor.<sup>442</sup>

Det gør Helgesen til gengæld - eller gør et forsøg på -, for hans eksempler forekommer ikke specielt overbevisende. Han henviser bl.a. til fire Skriftsteder: Gen. 49, 26; Ps. 131, 1; Joh. Åbenb. 6, 10-11; 2. Makkabæer bog 15 (SPH II, 250), som med opbud af megen velvilje kan tolkes i den af Helgesen ønskede retning (ibidem). Mere ræson er der i henvisningen til Hieronymus, der i sit skrift *Contra Vigilantium* citeres for en undren over, at Peter og Paulus, dengang de var dødelige på jorden, havde magt til at bede for andre, men nu, hvor de er i det himmelske, skulle "theris mwndt wære saa luct at the taare icke tale ..." (SPH II, op. cit., 249, jvf. SPH IV, 6).

Også i *Undervisning om Luthers Handel* (I, 259ff) er Helgesen inde på det samme: dengang Paulus var her på jorden, måtte jeg sige: Paulus, bed for mig! Men nu, da han er med Gud, må jeg ikke sige det! (SPH I, 276, jvf. også SPH II, 253 med henvisning til Fil. 1,23). Helgesen nævner endnu et Skriftsted, denne gang fra Ny Testamente, som umiddelbart skulle tale for hans modstanderes synspunkt. Det er 1. Tim 2, 5, hvor det hedder (med Helgesens ord): "Een er middeler emellom Gudt oc menniskin, som er Christus Jesus". Helgesen kommenterer stedet med at sige, at hvis det tages "kortelige", da skulle Kristus virkelig være den eneste, der skal og må bede Gud for mennnesker, følgelig må end ikke et levende menneske bede for et andet til Gud. En sådan forståelse kan ikke være rigtig, da den modsiges af så mange andre

---

<sup>442</sup> Jvf. N.K. Andersen, op. cit., 308ff

steder i Skriften, “som icke alsomeniste tillade men och saa biwde oss att wij schule bede for huer andhen indbyrdis” (SPH II, 251).

Endelig henviser Helgesen i mere generelle vendinger til konciliers lære og kristnes praksis gennem århundreder tilbage til de hellige apostle “hwilken stadfestning som er beskede nock att saa gammill een seedt scall haffue magt...” (SPH II, 252. jvf. også II, 279).

Og i den forbindelse nævner han trosbekendelsens artikel om ‘de hellliges samfund’. Dette samfund rummer uden tvivl, ifølge Helgesen, ikke alene levende mennesker, men også retfærdige sjæle, som er i Guds hænder, desuden alle Guds hellige engle.

Med henvisning til Erasmus’ skrift *De modo orandi* (1522), som forsvarer helgenpåkaldelse og som Helgesen har kendt og benyttet, føjer Helgesen til, at han ikke ser, hvad straffeligt en kristen begår ved at henvende sig til den engel, som Gud har givet ham til beskytter og bede samme engel om at befordre sine bønner videre til Kristus. Heller ikke en sådan engel skal forveksles med en Gud, understreger Helgesen, men er alene Guds og menneskers tjener (SPH II, 252).<sup>443</sup>

En indvending, som Helgesen åbenbart har været præsenteret for, er, at det er nytteløst at anråbe helgenerne, for de befinder sig så langt væk fra denne forgængelige verden, at de alligevel ikke veed, hvad der rører sig blandt mennesker (SPH II, 258). Helgesen betvivler rigtigheden heraf med henvisning til, at når engle tager vare på menneskers sag og altid ser Guds ansigt (jvf. Mt. 18,10), hvorfor skulle så ikke hellige menneskers sjæle, som er hos Gud, vide og se, hvad her og nu sker og gøres blandt mennesker?

Når profeter, fortsætter Helgesen argumentationen, dengang de var “beswaarede mett groffue oc dødelige kroppe”, kunne se, hvad der skulle ske hundrede af år frem i tiden, hvorfor skulle så ikke hellige mænds sjæle kunne vide og se de nærværende ting, især nu hvor de er frie af synd og oplyste med større gaver og nåde end nogen profet har været? (SPH II, 259). Men hvis det alligevel skulle vise sig, at de ikke veed besked med vore jordiske trængsler, “tha kunne wore Engle thet wdhen twiwl bebude thenom, effther Gudtz tilladelse oc vor begæring” (SPH II, 259).

---

<sup>443</sup> Helgesens læsning og brug af Erasmus’ skrift påpeges af Hans Peters i ”Hvilke skrifter af Erasmus af Rotterdam har Paulus Helie læst?”, *KS* 1969, 68f.

En anden indvending mod helgenpåkaldelsen har åbenbart været ("som mange nw mene"), at helgenerne endnu sover og er i dvale indtil Guds søn kommer igen på den yderste dag. Helgesen replicerer herimod, at kunne de (fortalerne for den opfattelse) bevise det "met then blotte oc bare scriff, tha wile wij thet som andhet møyghet ther kan aff scriffthen bewiisis gierne troo" (SPH II, 260). Helgesen vælger i stedet for at støtte sig på kristne koncilier og udvalgte Skriftsteder, som tyder på det modsatte, nemlig at de døde (helgener) ikke sover, men er i himlen nu (og følgelig kan anråbes): Fil. 1,23: "Jeg længes efter at bryde op og være sammen med Kristus, og døden er en vinding"; Apost. Gern. 7,56: Stefanus siger: "Nu ser jeg himlen åben og Menneskesønnen stå ved Guds højre side"; Joh. 17, 24: "Fader, jeg vil, at hvor jeg er, skal også de, som du har givet mig, være hos mig, for at de skal se min herlighed -".

Helgesen føjer til, at ganske vist kan der være uklarhed om, hvor himlen er, dog er der himmerig nok, hvor Kristus er. Derpå kommer Helgesen med en prægnant udtalelse: "Jeg will hellere wære ij Helwede hooss Christum, om thet wore møyeligt at han ther kwnne findis, en ieg wille wære wdi Himmerige wdhen Christo..." (SPH II, 263). Og Helgesen gør følgende konklusion som svar på den nævnte indvending: "Er Christus wdi Himmerigis riige som han ij sandhedt er, tha ere the hoos hanum, oc ere the hoos hanwm, tha ligge the icke wdi søffen oc dwale wentindis glede, oc got, men the tacke loffue oc ære Gudtz lam, som haffuer offuerwundett alle theris synder, oc forløst all theris sorg oc drøffuilse met sijn hellige dødt oc pijn, opstandilse oc Himmelferdth ..." (SPH II, 263f).<sup>444</sup>

---

<sup>444</sup> Helgesen giver i denne sammenhæng udtryk for en to-trins opfattelse vedr. de helliges opstandelse (til forskel fra andre dødelige): først sjælen, derefter på den yderste dag kroppen. "the hellige menniskirs siele, som ere forløste aff theris dødelige legomme, regnere nw met Gudt, dog saa at theris glede scall tha forøgis nar legommeth opstander till wdødelighed, oc andre mercelige gaffuer, som Paulus om taall til the Corinthier..." (SPH II, 261, jvf. 1. Kor. 15, 35ff).



## Sammenfatning

Den praktiske side ved helgenpåkaldelsen understreger Helgesen også betydningen af. Kristus vil, at dem han har begavet med udødelighed, skal æres og fejres på udvalgte helligdage. For ved at ære dem, æres også Kristus (SPH II, 254).

Det går igennem hele Helgesens forsvar for helgenlæren, at der består en samhørighed mellem Kristus og hans udvalgte. Ligesom Gud vil æres i sin Søn, sådan vil Kristus også æres gennem sine disciple. Og hvad er mere nærliggende end at ære dem, som ikke sparede deres liv, gods og ejendom for Kristi skyld? Og som Kristus selv viste ære ved at skænke dem udødelighed (SPH II, 254).

Helgesen vil således ubetinget tilskynde til at praktisere helgenkulten! Han er stærkt kritisk over for de rådende misbrug i samtiden, som han heller ikke lægger skjul på. Vi ser desværre, siger han, hvordan mange begærer det af helgener, som de end ikke turde anmode "en skendig rwwfirsche" om (SPH II, 275). Men sådanne misbrug må ikke blive anledning til, at man aflægger "Helghens fijjring" (SPH II, 276). Det onde skal man altid fly, og det gode efterfølge, skriver han med henvisning til Sl. 39. Skulle man ophøre med helgenpåkaldelse pga. misbrugene, så skulle det også forbydes os at læse den hellige Skrift, da mange kætterier opstår, fordi de (kætterne) hellere følger deres eget sind end Helligåndens mening, "ther alsomeniste hør til scriffthens rette forstand" (SPH II, 276).

Hvad er da den rette helgendyrkelse?

Det er for det første efterfølgelse, idet vi tager eksempel af deres hellige levned og gør som de har gjort (SPH II, 276). "Vdi samme maade som Gudtz helgen haffue effterfuldt Christum Jesum, schule wij oc thenom effterfølge." (SPH II, 141, jvf. SPH II, 142 og Fil. 3,17). Eller som Helgesen også kan sammenfatte: "helghens paakaldt (er) icke andhet, en een øffuilse wdi troen, kierlighedtz fulkommilse, oc een stadfestning wdi wort haab" (SPH II, 254).

Det er for det andet at ære dem og mindes deres store gerninger i kirken, ved alteret, til højtider, under lovsang, gennem faste "wdi huilcke ting wij dog icke ansee thenom

allene, men Gudt wdi thenom, oc thenom wdi Gud.” (SPH II, 277). Guds ære bliver ikke gjort ringere gennem helgenpåkaldelse.

Det er for det tredje, at vi beder helgener om hjælp, for hvis skyld Gud vil ”gøre oc lade” meget, og om ”att the oss icke forglemme hooss Gudt wdi theris inderlige oc daglige bøner ...” (SPH II, 277).

Helgesens synspunkt er, at man skal ikke opfordre ”simpel folk” til aflægge helgendyrkelse, men lære dem at ”rettlige bede Gud, oc dyrcke helgen ...” (SPH II, 283). For en skik, som har været i kristendommen i hundreder af år og som Gud har stadfæstet med mange tegn skal man ikke kaste over bord (SPH II, 279).

### **Skærsild og bøn for afdøde**

Spørgsmålet om, hvad der blev af det kristne menneske, når det døde, har været et varmt emne fra kirkens begyndelse. De levende bekymrede sig for deres egen og deres afdødes skæbne. Perspektivet er Dommens Dag eller Kristi domstol, hvor enhver skal stilles til ansvar for det ”han har gjort her i livet, hvad enten det er godt eller ondt” (2. Kor. 5, 10).

I forhold til den endelige dom kunne den enkelte ikke vide sig sikker på udfaldet, blot fordi han var døbt og en troende kristen.

For hvad med de synder, man ikke nåede at få tilgivelse for pga. f.eks. en uventet død?

Eller hvordan skulle det gå det menneske, som ganske vist var døbt, men som før sin død af unævnte grunde ikke havde gjort tilstrækkelig bod for sine begåede synder - måske som følge af præstens forsømmelighed eller manglende viden?

I den forbindelse er det forståeligt, at der kunne være en ”panisk angst” (André Vauchez) blandt kristne for at dø pludseligt og uforberedt. Den gejstliges tilstedeværelse hos og bistand over for den døende med nadver og den sidste olie kunne give de pårørende og den døende en fortrøstning til udfaldet af den hinsidige dom.

Men tilbage blev stadigvæk en lurende uvished.

Det ikke ligefrem beroligende svar, som kirken havde til den kristne var, at den afdøde kunne havne i skærsilden. Her skulle han opholde sig i den brændende (rensende) ild i

kortere eller længere tid - alt efter omfanget af de tilgivelige (‘veniale’) synder, han ikke havde opnået tilgivelse for, mens han levede - og først når denne pinselstid i skærsilden var stået igennem - var han skikket til at indgå i saligheden. Den eneste forskel til helvedes flammer var, at straffene i skærsilden var tidsbegrænsede, og at den afdøde stadig havde et håb om Guds nåde, i den middelalderlige billedverden ofte symboliseret ved, at skærsilden kun havde een udgang, som førte til Paradiset.

Hvor lang eller kort tid, den skærsild-dømte måtte udholde i “lutringsstedet” (purgatorium), havde den dømte ingen indflydelse på endsige viden om.

Hvis de pårørende på jorden ville gøre noget for at hjælpe deres afdøde i skærsilden, kunne de følge kirkens anvisninger ved at gå til messe, bede bønner, faste og give almisser. Også bøn for de afdøde, pilgrimsrejser og køb af aflad blev regnet for en hjælp, der kunne fremskynde en hurtigere udfrielse af de forpinte sjæle.<sup>445</sup>

Forestillingen om en “rensende ild” og en lutring af sjælene efter døden (tysk: “eine postmortale Läuterung”) går tilbage til oldkirkens fædre, som atter påberåbte sig udvalgte steder i Skriften, bla. 2. Makkabærbog, kap. 12, 41-46, 1. Korinterbrev 3, 11-15 (locus classicus), Mattæusevangeliet, kap. 5, 25f.; 12,32; m.fl.

Det er dog først i 12.-13. århundrede, at skærsildstanken får sin afgørende udformning og udbredelse. Det er på dette tidspunkt, vi første gang møder den bastante inddeling af det hinsidige i: helvede - skærsild - himmel: “tria sunt loca, quae mortuorum animae pro diversis meritis sortiuntur: infernus, purgatorium, caelum” (Bernhard af Clairvaux)<sup>446</sup>. Og det er også i denne periode, at det understreges, at de synder, som skærsilden renses for, er de såkaldte ‘lette’ (minora), ‘tilgivelige’ synder (veniale) - i modsætning til dødssynderne, som er Guds sag (jvf. 1. Johannesbrev 5,16).<sup>447</sup>

<sup>445</sup> Hertil: Anne Riising, op. cit., 237. 244. 267. 306 og N.K. Andersen, op. cit., 322ff.

<sup>446</sup> De latinske betegnelser for skærsilden ‘ignis purgatorius’ el. blot ‘purgatorium’ dukker første gang op i anden halvdel af 12. århundrede i skrifter af bla. Hugo af Victor og Bernhard af Clairvaux m.fl. og senere Albert den Store og Thomas af Aquino, ifølge Le Goff, *La naissance du purgatoire*, 1991, 193f, 344f, 489f; jf. også André Vauchez, i: *Die Geschichte des Christentums*, band 6, Herder 1991, Zweites Kapitel, Die Heilswege, 412-444 (p. 441f).

<sup>447</sup> Le Goff, op. cit., 296 og Ernst Koch, art. ”Fegfeuer”, i: *TRE*, XI, 1982, 70-78. (p.73)., jvf. *TRE* XI, op. cit., 72.74.

En medvirkende årsag til profileringen af skærsild-tanken i dette tidsrum skyldes, at den blev udsat for angreb fra kætterske retninger som katharer, valdensere m.fl., der alle forkastede både skærsild-læren og forbønnen for døde. En anden grund til opblomstringen af skærsild-forestillingen har utvivlsomt været, at i netop disse århundreder blev specielt afladsteorien- og handelen lanceret af kirkens teologer (bl.a. Tridentinum fastslog skærsildslæren med *Decretum de purgatorio* (3.12.1563)).<sup>448</sup>

### Helgesens synspunkt

Poul Helgesen har i sine skrifter to udførlige indlæg om skærsilden - og i sammenhæng hermed om bøn for de afdøde. Det første mest omfattende er i *Svar til Kong Gøstaff* (1528)<sup>449</sup> (det tiende spørgsmål) "Om skerdsijldtz pijn er till som the sighe wdaff (forkaster) eller oc icke" (SPH II, 302-326), det andet er kapitlet i *Svar på Malmøbogen* (1530)<sup>450</sup> "Om begang for the døde oc affgangne", kap. 11 (SPH III, 187-201).

Han begynder besvarelsen af det 10. spørgsmål i *Svar til Kong Gøstaff* med at slå fast, at angrebet på skærsilden er et frontalt angreb på hele gejstligheden, og at lutheranerne i virkeligheden med deres angreb har til hensigt "att forderffue oc omkaste, alle prebender oc kirckins læn, som klerckeriidt nw besiide och haffue wdi heffdt" (SPH II, 302).

Helgesen afviser beskyldningen om, at skærsildforestillingen har noget med gejstlighedens pengebegær at gøre. Skærsildtankegangen er derimod i sin oprindelse nøje forbundet, ifølge Helgesen, med bøn og messe for afdøde, som kendes tilbage til apostlenes og kirkefædrenes tid (SPH II, 317) - altså fra en tid, da ingen ville mistænke kirkens mænd for at være drevet af pengebegær.<sup>451</sup> Det er således en "klar løghen oc

---

<sup>448</sup> Gerh. Ludv. Müller: "Das Trid. Sagt: Was man das Purgatorium nennt, gebe es auch; die dort festgehaltenen Seelen, die in der Rechtfertigungsgnade "nocht nicht vollkommen gereinigt sind" ..., können Hilfe erfahren durch Fürbitte, Almosen u. die Feier des eucharist. Opfers Christi, der für Lebende u. Verstorbenen die Versöhnung erwirkt hat", i: Gerhard Ludwig Müller, art. "Fegfeuer", i: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder 1995, 1205-1208.

<sup>449</sup> Om skriftet, jvf. SPH VII, 50ff

<sup>450</sup> Om skriftet, jvf. SPH VII, 76ff.

<sup>451</sup> N.K. Andersen, op. cit., 326, note 20

eett santt klafferij, nar the (lutheranerne) siige, att preste oc mwncke gijrighed haffue diigthet skiersijld ...” (SPH III, 273).<sup>452</sup>

Når Helgesen med næb og klør forsvarer skærsildtanken, så er det ikke for at fastholde og argumentere for en bestemt dogmatisk opfattelse af skærsilden - hvordan skulle han eller noget andet dødeligt væsen kunne vide “till prijcke”, hvordan det ser ud i skærsilden: At himmerige er til og helvede, tror alle kristne mennesker, men de veed da ikke fra Skriften, hvor de findes eller hvordan det er med deres vilkår “wdhen at wij tro thet ene wære øffuerst och thet andhet nederst, thet førsthe beredt til alle Gudtz helghen, oc thet andhet til dieffuelin oc hans engle, met alle thenom som hans willie haffue giordt.” (SPH II, 305f). De tanker Helgesen gør sig om skærsilden, går da heller ikke ud over det almindeligt kendte: De nulevende kan med mindegudstjenester, bønner, almissegerninger og det hellige messeembede (messeofferet) hjælpe de afdøde med at blive løsnet af de bånd og den pine, der en tid forhindrer dem i at træde ind til den “ewijghe glede oc salighet” (SPH II, 306).

Helgesen kan kalde skærsilden for et “fengsill aff huilkedt the (dømte) kwnne forløsis oc ere thet fordi inderlige begærindis” (SPH II, 307), et sted, hvor enhver lider som han har fortjent med en “børlig straff større eller mijndre som Gudtz strenge mijskwnd, oc mijschwendelige strengthed wdkræffuer” (SPH III, 199).

Helgesen følger endvidere ovennævnte distinktion mellem alvorlige og lettere synder, når han præciserer, at skærsild kaldes det, fordi det gør mennesket “skier, reen oc beqwem” for den synd, smitte og skrøbelighed, der hænger på mennesket i dødsøjeblikket “ther dog icke er saa stor(e), at Gudt will for hennis skyld ewige fordømme noghet menniske” (SPH II, 306).

Endelig eksisterer der for Helgesen en ganske særlig sammenhæng mellem Kristi efterfølgelsestanke og skærsilden: Kristne som er døde i troen på Kristus, men som ikke

---

<sup>452</sup> De danske prædikanter forkastede uden vaklen skærsilden (jvf. N.K. Andersen, op. cit., 327). Helgesen er selvfølgelig ikke blind for misbruget blandt tidens gejstlige: at mange “for gijrighetz sag bede for the døde oc siige messe” (SPH III, 193). Men det berettiger ikke til at (for)dømme alle eller kaste vag på et “goott embede” (jvf. f.eks. SPH II, 317).

har levet i efterfølgelse af Kristus “ij tribulatz, pijn, trengsill, kwmmmer, oc modgang” – kan bøde herfor i skærsildens pine. Skærsilden er altså ifølge denne tankegang også det sted, hvor der sker en lutring af de ufuldkomne kristne, “som ij theris liiffs tiid leffde syndelige, oc huerckin trengde theris syndige leffnett mett pijn eller tvang, eij heller haffde sorg eller siwgdom, eller anden synde (særlig) trengsill ...” (SPH III, 198). Og Helgesen begrunder denne tanke - med et tvivlsomt Luthercitat - “att huerтт christett mennische bør att worde Christo saa liigtt før end thet bliffuer saligtt”, at det lider med Ham her i verden eller “oc effter døden wdi skiersijld.” (SPH III, 199).<sup>453</sup>

Med denne Kristus-identifikation kan Helgesen også afvise et vægtigt teologisk argument fra reformatorerne side mod skærsilden, nemlig dette, at Gud aldrig forlader nogen synd uden også at forlade syndens fortjente straf: Peder Laurensen skriver i *En stakket Undervisning*: Med “den samme naade gunst oc barmhertighed han forlader synden met, den samme forlader han oc effterdøds pinen met, ellers waare hun icke fuldkommelige forlader, oc han legger icke nogen rett Christen synden till onde, met pinens heffn”.<sup>454</sup>

Helgesen godtager ikke synspunktet, af to grunde. For det første henviser han til fortilfælde i Skriften, hvor Gud pålægger et syndigt menneske kval og pine, også efter at synden er forladt og tilgivet (f.eks. David efter ugerningen mod Urias, 2. Sam., kap. 12, jvf. SPH III, 190).

For det andet tilbageviser han synspunktet med den paulinske Kristus-identifikations-tanke (f.eks. Rom. 6, 6). For denne tanke åbner logisk set for at betragte opholdet i skærsilden som en slags kompensation for det kristne menneskes utilstrækkelige Kristus-identifikation i levende live (jvf. SPH III, 198).<sup>455</sup>

I det lys er de dømtes lidelser i skærsilden både nødvendige og uundgåelige: “tha synis thet icke wchristeligtt att the thet liide effter døden som thenom burde till forne att lide”

<sup>453</sup> Jvf. Kommentarbind, SPH VII, 91(198, 30-199,4)

<sup>454</sup> P. Laurensen, *En stakket Undervisning* (1533), udg. H.F. Rørdam, Kbh. 1890, 73, jvf. *Svar på Malmø-Bogen*, SPH III, 189.

<sup>455</sup> Helgesen jævnfører også til lignelsen om den rige mand og Lazarus, Lk. kap. 16, 19 ff.

(SPH III, 199). Den altafgørende interesse for Helgesen - og dermed i hans bevisførelse for skærsilden - er at vise, at den har hævdt i kirkens egen tradition og praksis, ja har sine rødder tilbage i Skriften selv.

*Derfor* er skærsilden uopgivelig!

Med Helgesens karakteristiske fremhævelse af traditionens vægt kan han sige: "Haffde wij en inghen schrifft saa blot og bar, ther wij met kwnne klarlige bewiise skersijldtz pijn, oss burde en tha att troo, at the gode helghen som haffue lært saadan lerdome wdi then hellige kircke, haffde noghet merckeligt fundament på ath staa ..."

(SPH II, 304).

Også i afsnittet om skærsilden i *Svar på Malmø-Bogen* er det denne principielle opfattelse af Skrift og tradition, som bestemmer Helgesens vedholdende forsvar for skærsildtanken: "Som møgett wscreffuet, er iw saa santt som thet ther screffuett er, saa giørs icke fordi behoff att all sandhed scall scrifftelige stadfestis, oc besynderlige wdi the stöcke handell, som aff langsam tiid oc brugilse hoss hellige oc drabelige mend haffue wundett lawheffd, huilckett som er skiell oc bewiisning sterck oc fastnock, oc serdelis nar thet er inghen hellig schrifft modstandigt" (SPH III, 191, jvf. også SPH II, 305).

Når således de danske prædikanter "uden Vaklen" (N.K. Andersen) forkastede skærsilden med henvisning til, at der ikke findes et ord herom i Skriften - så kan dette argument derfor ikke bide på Helgesen. Med ja eller nej kan man ikke bevise "store oc merckelige ting" (SPH II, 303). Desuden mener han, at prædikanterne tager fejl, når de hævder ikke at kunne finde belæg i Skriften for skærsildstanken - herom senere.

Endelig - og det er det afgørende: argumentet "Skriften alene" vil i Helgesens øjne altid være utilstrækkeligt, når man betænker, at Kirkens tradition og lære er et lige så gyldigt sandhedsvidne som Skriften.

Hvad ikke klart og entydigt er nedfældet i Skriften er efter Helgesens synspunkt ikke noget bevis for, at det ikke er til!

I skriftet *Confutatio Lutheranismi Danici* (1530),<sup>456</sup> hvis 3. del ligger til grund for Helgesens oversættelse: *Bispernes og Prælaternes Gensvar* til de lutherske artikler (1533) (SPH IV, 113-322), gengives et sådant eksempel på lutheranernes “bevisførelse”: “Hactenus fere collectum est: Nihil de purgatorio scribitur, ergo non est. Nunc vero talis collectio prodit: Nihil certi de purgatorio scitur; ergo non est. Quae posterior certe ratio, si quid valeret, eadem simul opera negabimus atque tollemus et coelos et inferos....” (*Confutatio*, 147). Dette bliver i Helgesens gengivelse: “Swodan bewiisning høre wij; Ther sciffwis inthe om sckersild, oc forti er thet ickæ till. Om sckersild er ingen wiss sandhet, oc forti er thet icke till. Hwar swodan sckiell oc bewiissning gør fyllist, tha mwæ wij oc swo negtæ baade himmelem oc helffwede ... englæ oc dieflæ natwr, nar sckrefften icke beskeder oss hwordane the eræ”, og Helgesen fortsætter i en lidt friere version: “... oc ydermere mwæ wij sige met (ligesom) then galne mand (dåren), at Gwd er icke till.” (Sl. 13, 1), for har Gud ikke gjort mørket til skjul for sig? (Sl. 17, 12), og hvem kender vel Guds sind og mening? (jvf. Rom. 11, 34) Sådanne Skriftkloge “aff stor groffhet oc vforfarinhet, hoffmod oc dwlhet” er nu fortolkere af evangeliet, slutter Helgesen sit afsnit af Biskoppernes Gensvar (SPH IV, 209), og han har uden tvivl bifaldt sit forlægs ord om lutheranernes “bevisførelse”!

At Helgesen hovedsageligt baserer sin argumentation og bevisførelse for skærsildforestillingen på kirkens egen praksis siden apostlenes dage, herunder ikke mindst ved at henvise til kirkens fædre og hellige, kan således ikke undre: “Thi agter ieg icke andhet att bewiise, en then seedt som wæridt haffuer wdi then hellige kircke, sidhen the hellige Apostele ere affganghen ...” (SPH II, 306).

Af kirkefædre nævner han i begge sine indlæg Clemens, Dionysius Areopagita, Tertullian, Chrysostomus, Augustin, Gregor d. Store, m.fl., dertil kommer Birgitta - og

---

<sup>456</sup> Titel: *Menige Danmarkis Rigis Biscoppers och Prelaters christelige oc retsindige geenswar till the lwtherianscke artickle*, Århus 1533 (SPH IV, 115-322); *Gensvaret* er Helgesens oversættelse af tredje del (med store udeladelser - af et latinsk skrift *Confutatio Lutheranismi Danici* (1530), som er udarbejdet af indkaldt ukendt tysk teolog (Nic. Ferber fra Herborn?). *Confutatio lutheranismi Danici* er udgivet af L. Schmitt, 1902; om begge skrifter, jvf. SPH IV, 329 og SPH VII, 115ff.



alle med omtale af de skrifter, hvor skærsildtanken enten er implicit forudsat eller direkte nævnt (jvf. f.eks. SPH II, 308 ff, SPH III, 199f).

Det er karakteristisk, at Helgesen stort set hos dem alle fremdrager de skrifter, hvor der omtales bøn for de afdøde. At kirken lige siden sine første dage har keret sig om sine døde og opfordret til at bede for dem, er for Helgesen i sig selv et bevis på skærsildens eksistens: “nar oss biwdis att bede for the christhen siele som ere affgangne, tha tro wij thenom wære bestedde wdi saadan nødt, ther the kwnne hielpis wdaff, met then hellige kirckis bøn, som haffuer bode agt oc magt hoos Gudt, aff Jesu Christi wor herris werdskyldt” (SPH II, 307). Vi gør jo i så fald ikke andet, føjer han til, end det vi selv måtte ønske blev gjort for os, hvis vi var i deres sted!

Når vi derfor hører og læser, fortsætter han, at de døde bør ihukommes med bøn og gudstjenester, så kan vi ikke forstå det på anden måde end, at de døde befinder sig i et slags fængsel “aff huilkedt the kwnne forløsis oc ere thet fordi inderlige begærindis” (ibidem)

At der for Helgesen er denne nøje sammenhæng mellem den “kierlighedtz tjeneste” (ibidem) at bede for de døde og skærsilden, overbevises han om af bl.a. kirkefædrenes udsagn. Et eksempel herpå, som han nævner, er Johannes Chrysostomus (d. 407), der i en prædiken skriver om den omhu, der skal vises de afdøde sjæle: “Thet er icke wredelige skickedt (siger Chrysostomus) aff the hellige apostele, at ther haffuis amijndilse for the døde wdi thet hellige messe embede. The (i.e. apostlene) well wijste ath the døde, faa ther wdaff stor nytte, hielp oc trøst, hwilcke ordt ther schule wdhen twijll wnderstaas om the siele som ere wdi skerdsijldt, att (fordi) thenom som ere wdi heluede eller himmerige, kan inghen ting aff menniskin komme till nytte gode eller gagen” (SPH II, 309).

For Helgesen er der ingen tvivl om, at disse vidner selv viderefører en praksis i kirken, som går tilbage til de hellige apostle selv “ther icke altidt wdgaffue paa scrifft, huess the lerde, men møghet befole theris discipeler oc efterkommere at scriffue...” (SPH II, 305).

En anden kirkefader, Augustin, bekræfter dette, når han fastslår i skriftet *De cura pro mortuis agenda*, at bøn for afdøde - og dermed skærsildtanken - har hævdt også selv om dette ikke klart fremgår af Skriften: "Oc fordi siger sanctus Augustinus wdi een bog han besynderlige screff, om det omhygge ther scall giøris och haffuis for the dødis siele, huar han saa siger, Om thet icke kwnne bewiisis aff noghen gammill scrifft, att wij schulde bedhe for the affgangne, tha er then hellige kirckis gamble seedwaane bewiisning sterck nock ..." (SPH II, 307f).

At anføre flere af de kirkefædre og hellige personer (f.eks. Birgitta), som Helgesen opregner, vil ikke - heller ikke ifølge Helgesen - føje nye synspunkter til: For alle de mange doktorer og hellige mænd og kvinder taler om denne sag "met een mwndt, oc wdaff een aandt, som er then sande Helliandt ..." (SPH II, 310).

Derfor er det også en skæbnesvanger misforståelse, de hjemlige reformatorer gør sig skyld i. For hvis *Malmøbogen* har ret, så skylder de at bevise, at hele den kristne kirke er faret vild - og det "wdi sijne helgen oc Christi wduolde leemmijr, ther hwn altiid brugett haffuer till sijn troes oc lærdoms forbædring, formeering, beschede oc forklaring." (SPH III, 190).

Er *vi* bedragne, siger Helgesen, så er det, fordi *de* (i.e. apostlene, Kristi udvalgte lemmer) har bedraget *os* ! (jvf. SPH III, 191): "Thet samme the haffue anammett aff the hellige apostele oc theris discipele haffue the antwordett oss ...", og hvad de har "seett oc hørt, holdett oc brugett, er seet oc hørt mett saa wiss grantsche oc saa santt kwndschaft, att wij maa thet tryggelige holdeoc bruge." ( *ibidem.*). Et meget klart udsagn, der viser traditionens afgørende vægt i Helgesens argumentation, en opfattelse, som understreges adskillige gange, f.eks. når han fortsætter: når *Malmøbogen* derfor spotter og foragter dem som "bede for christne siele, giøre almesse, oc siige messe, tha maa the thenom bespotte oc skiende, som haffue oss sliige seedijr lærtt oc handfangett (overleveret). Then samme tro oc mening som the haffue, haffue wij end nw" (SPH III, 193).

Det er således endnu engang blevet slået fast, at Helgesen hellere følger den kirkelige tradition end "een dwll forløben Mwnck, iomfrwkrenckere oc kircke brydere" (SPH II, 304) og, med en karakteristisk helgesensk tilføjelse: som om kristendommen i 1400 år

skulle hverken have været begavet med Helligånden eller sandheden før Luther kom til ... (ibidem)

Samme traditionsargument fører Helgesen i marken i sin egenskab af de danske biskoppers pennefører og med sin karakteristiske pen over for lutheranerne i det tidligere nævnte *Bispernes Gensvar*. Over for de lutherske påstande om skærsilden som et udslag af munkedrømme og præstepåfund, replicerer *Biskoppernes Gensvar*: Når I siger, at skærsild er munkedrømme og præstepåfund for at opnaa magelige dage, "tha sculde i strax bewise at Dionisius ariopagita, Origenes, Adamantius, Gregorius Nissenus, Joannes damascenus, Athanasius, Joannes chrisostomus, som vare greeker, Ciprianus, Lactantius, Prudentius, Hieronimus, Augustinus, Ambrosius, Gregorius, Alcuinus oc Bernhardus som waræ latiner, at the vare muncke oc prester som søgte effter liisæ daghæ (magelige dage). Oc nar i kwnne thet icke gøre, tha sckwulde i holde edre scalcke mwnde, oc wiidhæ hwad i sagde om christendoms mesteræ oc lærefedre" - de sidste sætninger er Helgesens egne, ligesom den efterfølgende sarkasme: "En drabelig bewiissning, forti at i kwnne thett icke finde i schrifftn, tha tro i thet att ware mwncedrøme och prestefwnd till liisæ daghæ"! (IV, 207).

Vi kan endnu engang konstatere, at traditionen ved siden af Skriften står stærkt, når Helgesen argumenterer for en teologisk sag. Det får ham dog på ingen måde - som vi også har set - til at undlade at gå til Skriften selv for at finde belæg for sin opfattelse.

Det ærgrer øjensynligt Helgesen, at reformatorerne afviste de to Makkabæerbøger som u-kanoniske,<sup>457</sup> dels fordi netop disse udgør et væsentligt belæg for skærsildforestillingen, dels fordi begge bøger omtales både i Augustins *De civitate* og på provinssynoden Kartagos (419) som "ædle skrifter" (SPH III, 192). Et bestemt sted i de pågældende skrifter anbefaler Judas Makkabæus direkte, at der bedes for de afdøde krigere for at befri dem fra deres synd (II Makk, XII, 24-26).

Helgesen anfører ligeledes et andet klassisk sted for skærsildtanken, nemlig 1. Kor. 3, 13ff: "Dagen skal gøre det klart, for den bryder frem med ild, og ilden skal prøve,

<sup>457</sup> SPH VIII (Kommentarbindet), 65ff, oplyser, at en af grundene til at reformatorerne afviste dem som u-kanoniske var, at deres katolske modpart mente i dem at finde støtte for læren om skærsilden.

hvordan hver enkelts arbejde er.” - ifølge Helgesen et skriftsted, som kirkefædrene Origenes, Augustin og Gregor “klarlige wdlegge om then pijn som nw kaldis skærdsijld ...” (SPH II, 316).

Helgesen kan desuden pege på Mt. 12, 31-32 (synd mod Helligånden som ikke tilgives, hverken i denne verden eller den kommende), hvor både Gregor og Bernhard, ifølge Helgesen, slutter sig til eksistensen af skærsild, da der hverken forlades synder i Helvede eller i Himmeriget, “huar som inghen besmithet ting maa indkomme” (SPH II, 316)....

Eller Helgesen kan støtte sig på Fil. 2, 10f: “ ... i Jesu navn skal hvert knæ bøje sig, i himlen og på jorden og under jorden, og hver tunge bekende: Jesus Kristus er Herre...” Den sidste angivelse ‘under jorden’ kan, ifølge Helgesen ikke forstås om dem, som er havnet i helvede, eftersom de helvedes-dømte spotter og hader Gud. Derfor skal udtrykket ‘under jorden’ lede tanken hen på dem, som er fanget i skærsilden, og som sætter deres håb til Gud (SPH II, 315).

Eller Johannes Åbenbaring 5, 13, hvor alle skabninger i himlen og på jorden og under jorden og på havet priser Ham der sidder på tronen, og Lammet. Hvem skulle kunne gøre det (lovprise) under jorden “wden affgangne christne siele”, spørger Helgesen (SPH III, 196). Helgesen anfører endnu andre Skrifthenvisninger i sine forsvarsindlæg for skærsilden og bøn for afdøde. Med den kirkelige tradition i ryggen og Skriftens egne belæg er hans stillingtagen uden vaklen.

Som afslutning på sin argumentation i afsnittet i *Mod Malmøbogen* føjer han endnu et aspekt til det, som er sagt indtil nu. Han peger på kirkens funktion i almindelighed og jævnfører bønner for de afdøde med situationen ved barnedåben: (min gengivelse) Ligesom den hellige kirke tror for den, som ikke selv tror og giver svar for den, som ikke selv kan svare, sådan beder kirken også for den, der ikke selv kan bede. Når børn døbes og adspørges, om de tror, fordi børn ikke selv kan svare, da svarer vi, som er tilstede for dem og siger. Jeg tror. Sådan beder vi også for de døde, og selvom vi taler som om vi talte for os selv, da mener vi dog dem, som er døde, skønt vi aldeles ikke agte dem for døde, men meget mere iblandt de levende, fordi de er stillet under (samme) livets håb ... (SPH III, 201).

## Klosterlivet

Den bærende idé i munkevæsenet har fra begyndelsen været at leve et fuldkomment kristenliv.<sup>458</sup> At blive “monachos” var et livsvalg “for himmerigets skyld” eller med Augustins ord for “deificare in otio”, at søge Gud, at “blive Gud lig” i et tilbagetrukket liv viet bøn og studier. Dette mål søgtes virkeliggjort i klostrenes fællessliv, og vejen til målet gik igennem løftet om overholdelsen af klostersamfundets regel.

Kravene om det konsekvente discipel-forhold til Kristus fandt man i Ny Testamente selv. Her skal blot anføres nogle af de klassiske belæg som f.eks. Mt. 19, 16ff (om den rige unge mand), Luk. 12, 33-34 (om skatten i himlen), 1. Kor. 7,25-38 (anbefalingen af at leve ugift) samt alle kaldelsesberetningerne (f.eks. Mt. 9,9 m.fl.). Dertil kom også Apost. Gern. 4,32-35 om urmenighedens fællessliv. Essensen af disse radikale bud udmøntede sig allerede i den ældste kristenhed (f.eks. hos Didache og Origenes) i de såkaldte “evangeliske råd”, hvoraf de tre mest fremtrædende var: fattigdom, kyskhed og lydighed. De ansås for de bedste instrumenter til at leve op til fuldkommenhedsidealet og udgjorde grundpillerne i den klosterlige tilværelsesform. Ved at efterleve disse evangeliske råd kunne de klosterviede realisere en mere fuldkommen kristen eksistens frem for alle andre kristne, og munkene kom på denne måde til at udgøre en “Stand der Vollkommenheit”.

Eller, som det udtrykkes af Frans von Haaren, munkene blev både af kirken og de almindelige troende betragtet og anerkendt som “kristendommens helte”. Munkelivet repræsenterede “ “det bedre liv”, en bedre livsform med henblik på den almindelige troendes stand”.<sup>459</sup>

Et af reformatorerne yndede angrebsmål var klostrene. Angrebene tog mange former. Dels udsendtes talrige propaganda- og flyveskrifter, som heftede sig ved klosterlivets forfald og tiggermunkenes verdslighed, dels var der de mere teologisk begrundede

<sup>458</sup> “The chief aim of the monk..., is personal sanctification by fulfilling the Counsels of Perfection in the three vows of poverty, chastity, and obedience” (art. ”monasticism” , i: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford University Press 1978).

<sup>459</sup> Frans von Haaren, “Klosterlivet i den vestlige verden”, 106, i: *Det europæiske klostervæsen, Acta Jutlandica LIX, Teologisk serie 13*, Århus 1985, 103-115.

afvisninger af klosterideen, som kort skal omtales her, inden vi går til Helgesens standpunkt.

**Luther** taler i sine skrifter fra 1520'erne klart imod at gøre den klosterlige livsform til noget særligt ophøjet. I *De captivitate Babylonica* (1520) og *De votis monasticis* (1521) angriber han munkeløfterne for at være nye lovgøringer, der er i modstrid med Evangeliet. At gøre løfter, regler og statutter bindende for samvittigheden er imod dåbens gave og den ufortjente nåde i Kristus.

Løfternes evige karakter er uforenlig med den kristnes frihed, og mens munkeløfterne lægger et nyt lovåg på mennesker, gør evangeliet den kristne fri af alle bånd, så at han helt og fuldt kan hellige sig tjenesten for Gud og næsten. Luther kan understrege, at munkes og præsters gerninger i Guds øjne ikke indtager nogen særstilling sammenlignet med en bondes og en husmors. Løfterne skal derfor ikke afholde nogen munk fra at udtræde af hans orden, men heller ikke fra at blive. Havde man først gennemskuet løfternes sande væsen, - de var jo ikke længere noget salighedsmiddel - kunne man for hans skyld godt i det ydre fortsætte klosterlivet, selv vendte han som bekendt efter Wartburgopholdet tilbage til sit kloster og beholdt længe sin munke-kutte.<sup>460</sup>

**De danske prædikanter** ligger ikke langt fra Luther. I det følgende gengives nogle af deres synspunkter. I *Malmøbogens* kapitel "Om Closterne" og "Om tygge closter" (Folio 43a-45; Folio 45-50) gør Laurensen gældende, at de første og sande klostre var kristne skoler, hvor hver mand, ung eller gammel, frit kunne studere og frit kunne gå igen - "the wiste inthet aff then ewige treldom oc beplictelse mett eeder, løfte, serdelis klædebon oc farffwe, att wære raget oc andre sodanne ceremonier emod christen friihed", alt det som nu igennem flere hundre år har været lært for at "binde oc besuore fattige simpell menneskis samvittighed" (*Malmøbogen* Folio 44, jvf. Folio 45). Dåbens ene løfte er, ifølge Laurensen enhver "aldeliss nock att holde til sin salighed" (Folio 45).

Alle de mange opdigtede bud og ceremonier er, ifølge Laurensen, gjort i den hensigt at bilde folk ind, at de derved skulle blive retvise, hellige, salige og retfærdige -

---

<sup>460</sup> N.K. Andersen, op. cit., 225; jvf. også B. Lohse, *Mönchtum und Reformation*, 1963, 364ff.

“ligerviiss som nogen kunde bliffue retviiss hos gud for nogen uduortis gerninger oc icke alleneste for troen, som forarbeyder sin krafft i kerligheds gerninger til sin ieffnchristen” (Folio 44). Når Lovens gerninger ikke kan gøre nogen salig, hvor meget mindre kan da “menneskens geckelige selfdictede gerninger eller klæder giøre nogen rettuiss eller salig, være sig Prest, Kannik eller munck .... ehuor hellig oc gudelig han siwnis for mennesken att være.” (Folio 44). Laurensen argumenter hovedsageligt ud fra modstillingen retfærdiggørelse ved ydre gerninger og retfærdiggørelse ved tro.

I det efterfølgende kapitel ”Mod tiggerklostre” erklærer Laurensen, at tiggeri ikke har grundlag i Skriften eller fortilfælde i den kristne forsamling i Jerusalem. “Ingen karsk oc swnd maa tygge”, siger Herren til Moses (*Deuteronomium*, 15) - i stedet for “biwder ieg teg att thu skalt oplade thin hand thin fattige broder til hielp, som boor i landet met teg” (Folio 46). Dette Skriftord fjerner grundlaget for ethvert tiggerkloster, fastslår Laurensen samme sted, hvormed han også kan begrunde, at borgmester, råd og menig almue “her i Malmø (har) forbudet forskreffne muncke, att trygle eller predicke theris fabel oc drøme ...” (Folio 48).

I skriftet *Expostulatio* (1533) skelner Laurensen mellem to slags løfter, de fromme og personlige, som er efter Guds vilje, f.eks. lovsang og taknemmelighedssløfter (f.eks. Jeg vil synge for Herren, så længe jeg lever, Sl. 104, 33) og de ufromme, onde og gudsbespottelige løfter, hvortil hører bl.a. præsters og munkes løfter, som er opdigtede af mennesker og uden grundlag i Skriften.<sup>461</sup>

Kun eet løfte er den kristne bundet af, understreger Laurensen i *Malmøbogen*, lige meget om han er læg, munk eller præst, nemlig det “almindelighe løffte som hwer haffwer lowffwet i dob oc cristendommen, i huilket oc hwer haffuwer aldeliss nock att holde til sin salighed, oc icke haffwer mere behoff” (Folio 45). Og han citerer i den forbindelse Paulus, som siger, at hverken omskærelse eller nogen lovens udvortes gerninger kan “noghet være nyttelige, Men alleneste throen som giffuer seg tilkende i kerlighed modt sin neste” (Folio 45).

---

<sup>461</sup> Jvf. N.K. Andersen, op. cit., 229.

En tilsvarende sontring gør Vormordsen i sit skrift *En kort Forklaring og Forskel* (1531)<sup>462</sup>, hvor han skelner i mellem kristelige løfter (f.eks. personlige eder og forpligtelser) og munkeløfter. De sidste er indført efter menneskers eget “gode tycke oc mening” og derfor “vederstyggeelige for Gudt” og imod al kristelig tro, fordi “the giøris oc læris att mandt skal giøre thenonom wdy then mening, huorledis wedt thennom ett menniske twooss oc renses saa renlige vdaff alle sine synder, som ett nydøpt barn, wor herriss Jesu Christi dødt til een gruelig oc allsom største foractelse oc bespottelse” - og med sådan “diæffuelss, men dog godskinendis lærdom, ere fordi mange vanuittige menneiske bedragne oc vtallige enfoldige hiærter forlede fran Christo Jesu, til tesse lyffters tro oc tillid.” (*En kort Forklaring*, op. cit., 13). Også her møder vi altså en klar modstilling af refærdiggørelse ved gerninger og ved Kristi nåde alene. For både Laurensen og Vormordsen gælder det således, at de forsvarer præsters og klosterfolks frihed til at indgå ægteskab, som Gud har påbudt alle.<sup>463</sup>

Hans Tausen har samme synspunkter som de to forrige, dog betoner han i endnu højere grad modsætningen mellem dåbsløftet og munkeløfterne. Han betragter i tilbageblik sin klostervielse som en lydighedshandling, hvormed han opsagde det troskabsløfte, han havde aflagt Gud ved dåben som hans herre og frelser. Ved at indgå i klosteret “gaff (jeg) megh wndher en (anden) mandz lydhelse, ath iegh schuldhe giøre hwadh hand badhe megh, heldher thet woræ gwdh met eldher emodh”<sup>464</sup>

I artiklerne 23 og 24 i *Den Københavnske Bekendelse*<sup>465</sup> føjes intet nyt af betydning til ovenstående synspunkter.

## Helgesens synspunkt

Poul Helgesen var “Munk med Liv og Sjæl, og han vedblev at være det -”, skriver J. Oskar Andersen, som også betegner ham som “Klosterlivets Forsvarer”.<sup>466</sup>

<sup>462</sup> Titel: *Een korth oc lydhen forklaring oc forskell paa then Euangeliske oc Papistiske predicken oc lærdom...* (1531), i: H.F. Rørdam (udg.) *Skrifter fra Reformationstiden*, København 1885-90. 1888, 3-28.

<sup>463</sup> Jvf. N.K. Andersen, op. cit., 232f. 235.

<sup>464</sup> *Et kort antswor till bispens sendhæbreff aff Othense...*, (1529) p. 43, i: *Smaaskrifter af Hans Tausen*, udg. af H. F. Rørdam, København 1870, jvf. N.K. Andersen, 235.

<sup>465</sup> Aftrykt i N.K. Andersen, op. cit., 19ff, jvf. også 236.



Jeg mener, det er en træffende karakteristik. Helgesen var af profession og observans munk, og det fornægter sig ikke, når han tager til genmæle mod reformatorenes angreb. Helgesen får lejlighed til at udvikle sine tanker om munke- og klosterliv udførligst i *Svar på Malmøbogen*, i kapitlerne: ”Om Closter” (SPH III, 210 - 222), ”Om tiggecloster” (SPH III, 222 - 234) og ”Om herrecloster” (SPH III, 234 - 242). Desuden omtales emnet rundt om i forfatterskabet, i kapitlet om ægteskab (SPH III, 152 - 187), i hans frie bearbejdning af Erasmus’ sendebrev *Om den Lutherske Handel* (1532) (SPH V, 67ff. 87ff)<sup>467</sup> og af *Biskoppernes Gensvar* (SPH IV, 1532) (260ff. 290 - 305).

### Klosterlivets idé

Helgesen er selvsagt ikke blind for tidens forfald og misbrug inden for klosterlivet. Men her som på andre områder gælder: misbrug ophæver ikke brug. Han parallelliserer (mis)forholdene inden for klosterverdenen med andre områder, bl.a. ægteskab. At mange begår hor eller bruger ægteskab syndigt, betyder ikke, at ægteskabet er ondt. Det sammegælder fyrstedømme. At mange konger og fyrster er tyranner og voldsmænd betyder ikke, at kongedømmet er unyttigt. På samme måde omtaler han klosterlivet. Hvis præster og munke er onde er det ikke ensbetydende med, at præstedømme og klosterliv er ondt (jvf. SPH II, 43f). Ligeså lidt som kristendommen skal bedømmes af folk og folkets mening, lige så lidt skal klosterliv dømmes ”aff daarlige folckis handell, men effter the wiise som closterleffnet wiislige bruge.” (SPH III, 216).

Andet ville jo betyde, at kristendommen var fordømmelig, alene fordi folk levede ukristeligt (ibidem). Derfor er svaret for Helgesen på kirkens vanskeligheder reform og forbedring i stedet for omstyrtelse og ødelæggelse: ”afflegge oc affstyre syndig handell, men lade dog embede, christelige skick, oc ordinantzer bliffue wed magtt ...” (SPH III, 100). Dette gælder for kirken som for munkevæsenet, at en genopretning af klostrene vil være kristendommen til større gavn end de massive angreb, som klostervæsenet nu udsættes for.

---

<sup>466</sup> J. Oskar Andersen, op. cit., 32; Niels Knud Andersen betegner Helgesen som ”Munkevæsenets energiske Apologet”, op. cit., 230.

<sup>467</sup> Titel på Erasmus’ sendebrev: *Erasmi dilectis in Christo fratribus Germaniae inferioris et Phrysiæ orientalis*, Køln 1530, jvf. SPH V, 325 og SPH VII, 136ff.

Den samme tanke ligger bag, når han undertreger over for Malmørereformatorerne, at fejlen 'i dag' er, at munke ikke er munke: "Wor herre er icke fordi wred ij thenne tiid, att mwncke ere mwncke, eller att the siwnge oc læse, eller fordi att the leffue wnder løffte oc forplictelse, men fordi att the ere icke alle retsindige mwncke, oc icke gjøre theris løffte oc forplictelse fyldist, oc ej heller læse oc siwnge aff hierthet wdi aandelig oc børlig mening" (SPH III, 223, jvf. også SPH IV, 299). Såvel ideen som institutionen selv står ikke til diskussion i Helgesens univers (jvf. også SPH IV, 295f).

Helgesen sætter ikke spørgsmålstegn ved, at klosterlivet repræsenterer et højere og mere evangelisk liv - hvis det vel at mærke praktiseres efter reglen - end almindelige samfundsborgeres kristenliv. "Closter fordi, closterleffnett, oc ordenn wdi sith første skick oc mening brugett wnder een sand christen tro till een syndeværen, war een hellig, oc een god ting, oc then reniste oc ædeliste partt aff christendommen ..." (SPH III, 229, jvf. også III, 224). Denne udskillelse af en mere apostolsk skik og evangelisk levevis var da også motivationen, ifølge Helgesen, som drev de første munke til at oprette de første munkesamfund. Hellige mænd måtte efterhånden konstatere, at den rette levevis ikke lod sig praktisere på verdens betingelser. Derfor valgte de at gå sammen "effter then apostelige seed att leffue wdaff een pung, oc æde wed eet bord." (SPH III, 224). Og da en hel forsamling ikke på samme tid kunne være uden hoved, valgtes en forstander der skulle "raade oc regeere offuer alle". Og for at de ikke skulle glemme Guds velgerninger indførtes salmer og liturgi til Guds ære (jvf. SPH III, 224). Hele denne udvikling blev gjort, fordi de første munke indså, at den evangeliske levevis "kwnne icke holdis aff alle christne folck, tha motte the iw bliffue hos nogre faa gode mend" (ibidem). I et sådant klosterfællesskab kunne Guds bud lettere efterleves end det var muligt "blantt thenne syndige werdsins handell, oc besynderlige som nw leffuis ij werden" (SPH II, 216).

Det er denne "reniste partt" af kristendommen, som Helgesen ser truet i reformations-opgøret. Helgesen kan således lange ud efter de respektløse prædikanter, som angriber munkestanden, men selv ikke gør andet end leve i "leckerhet oc bwgfylding" samtidig med at de ikke skammer sig over at bagtale "swodane werdsins liwss som the warit

haffwe, all werden till dygdelighæ exempill oc effthersiwn, vdi all twcht oc æræ, reenhatt oc gwdelighett.” (SPH IV, 208).<sup>468</sup>.

Og over for *Malmøbogens* mange beskyldninger om klosterlivets ukristelighed og ørkesløshed kan han stille det retoriske spørgsmål: “att læse oc siwnge, woge, scriffue, studere, oc predike, att tiene siwge oc krancke, att wndfange gest oc ganginde, at kaage, brygge oc bage, att giøre møgett andett, som hør till att oppeholde eet liidett hws end siige eet stortt hwss, huoredanne closter pleije att wære, er thette att wære aarckeløss oc ledig, tha kiendis ieg gierne att ther falder inghen gierning ij kloster.” (SPH III, 230).

I stedet for at jævne klostrene med jorden eller jage munkene ud af husene, burde man ifølge Helgesen hellere reformere klostrene efter deres forbillede. Helgesen kan således - med en vis underdrivelse - sige, at han ikke anser det for synd “att bede ij Gudtz namffn till theris (i.e. munke og nonner) ophold, som desse gierninger giøre mett retsindige wilkaar, oc serdelis nar the æde oc dricke ther wdaff till theris naturlige tarff oc behoff, oc giffue mett seg andre fattige folck oc gode gester som thenom søge ...” (SPH III, 231).

Derfor er også reformer den eneste vej frem. De misforhold, der råder inden for f.eks. tiggerordnerne, beror på menneskelige brist (“mennischins brøst”), derfor beror det også på mennesker at bringe dem i orden (SPH III, 229, jvf. også III, 225ff. 230). Tiggeri er ikke i sig selv nogen synd, understreger Helgesen - selv tiggermunk - henvendt til sin modpart. Hvis tiggermunkene ellers passer deres arbejde med at prædike, undervise og holde gudstjenester, er det ingen synd at leve af menighedens indsamlinger (SPH III, 230).

Derfor bør de heller ikke forjages fra hus og hjem, men de skulle undervises “till forbædring” og deres klostre reformeres. ”Schule the alle forderffuis oc berøffuis som haffue brøst oc meen, tha bliffuer inghen mand wforderffuett oc wberffuett” (SPH III, 234).

Eller som Helgesen udtrykker det i en af sine egne indskud i *Biskoppernes Gensvar*: “- wij forsware gerne closterleffnet, men icke alle clostermend”! (SPH IV, 304).

---

<sup>468</sup> Helgesens egen tilføjelse, jvf. SPH VII, 126.

Vi vil i det følgende afsnit se, hvordan Helgesen begrundet munkeløfterne i Skriften og traditionen. Men inden da kan en opsummering af Helgesens opfattelse af munkevæsenet som idé være på sin plads:

“Huar closterleffnet fordi rettelige holdis, tha er thet end nw then reniste partt aff christendommen, oc haffuer hafftt mange hellige oc drabelige mend ther wærett haffue merckelige pijllere ij then hellige kircke, huoredanne wij ere icke nw werdige at haffue for wore synders skyld, huar fore thet haffde wærett christendommen møgett bestandigere, att kommett closter oc clostermend wnder eett christeligt og retsindigt brug, end att lagtt thenom platt øde, som nw skeer paa mange steder, Gud storlige till fortørnilse, oc mange menigheder till een wbodelig schade ...” (SPH III, 274).

M.a.o. Klostervæsenet og dets bedste repræsentanter er en af kirkens uundværlige støttepiller

## Løfterne

*Kyskhed.* Overalt hvor reformationen vandt frem, blev spørgsmålet om præsters ægteskab - og munkes - et varmt emne i den offentlige debat. Det kan ikke undre, at reformatorerne angreb på både præsters tvungne cølibat og munkenes kyskhedsløfte virkede stærkt provokerende på den etablerede kirke. Det var jo et anslag mod hele kirkens hidtidige embedsforståelse. Og provokationen holdt sig som bekendt ikke til ord alene. Mange fremtrædende reformatorer indgik selv ægteskab, heriblandt Justus Jonas i 1522 og Luther selv i 1525 (jvf. også SPH IV, 262). Emnet har tydeligvis også optaget Helgesen, om ikke andet fremgår det af, at kapitlet om ægteskab og ægteskabs handel i *Mod Malmøbogen* er klart det længste!<sup>469</sup>

Et helt afgørende punkt i Helgesens argumentation over for reformatorerne mod præsters og munkes ægteskab er løftet om kyskhed. Spørgsmålet - eller striden - drejer sig ifølge Helgesen ikke om ægteskab som sådan. Også han betragter ægteskabet som

---

<sup>469</sup> Jvf. også et af Helgesen fordansket - men nu tabt - brev (1530) af en ukendt dr. jur. imod præsters ægteskab, jvf. SPH III, 285, herom i SPH III, 300f; jvf. også N.K. Andersen, op. cit., 209.

“eett guddommeligt oc christeligt skick”, men striden handler efter Helgesens mening om, hvorvidt man trods sit løfte om kyskhed må gifte sig eller ej (SPH III, 153).

Reformatorerne er i dette spørgsmål klare i mælet. Kyskhedsløftet strider mod den kristnes frihed. At indgå ægteskab står enhver frit, også præster og munke. Forbudet mod præsteægteskab er djævelens lære. Med støtte i skabelsesberetningen, adskillige skriftsteder (1. Kor. 7, 1f; 1. Tim. 3, 2; 4, 3; m.fl.) hævdes det, at cølibatet er imod Guds ord, og at kyskhedsløftet ikke giver mening, da kyskhed er Guds gave til de få og ikke noget, man kan love på forhånd. Til gengæld er den ægteskabelige kærlighed, ifølge reformatorerne, et værn mod ukysk levned og horeri. Som Laurensen skriver i *Malmøbogen*: Kyskhed er ganske ypperlig, hvis man har den nåde fra Gud, at man kan være en kvinde foruden, - men har man ikke den gave, så er “wi plictige wnder wor saligheds fortabelse, att egthe giifft oss, wære seg biscop mwnck eller prest ...” (Folie 33). Og det er, fortsætter Laurensen, “icke mere synd, end thet er att ædhe oc dricke nøttorsstelige, nar mand er tørst eller hwngrw” (ibidem).

Et af tidens udbredte skrifter herhjemme om emnet, Assens' reformatoren Christiern Skroks skrift om “.. *then hellige stadt Egteskaff* ...” (1529), som Helgesen har læst, fører yderligere historiske argumenter i brechen for præsteægteskabet, nemlig at patriarkerne og profeterne var gift, at Kristus udvalgte sig gifte mænd som sine apostle, at præster frit kunne gifte sig også efter konciliet i Nikæa, at den græske kirke aldrig har forbudt præsteægteskabet o.s.v.<sup>470</sup>

Helgesens synspunkt er i hovedlinier:

Kyskhedsløftet går tilbage til den tidlige kirke. Helgesen henviser til 1. Kor. 7,1 (“det er bedst for en mand ikke at røre en kvinde”) og til, at samme løfte siden er “gudelige holdne aff mange hellige mend oc qwinner ... (og) aff gammill handelloc brug.” (SPH III, 179).

De kættere, som hævder, at det evige kyskhedsløfte aldrig har været gjort, hverken i den tidlige kirke eller i Hieronymus' og Augustins dage taler således “schammelig een løghen, att hwn kand huerckin forfeijres (dæmpes) mett scrifft eller skiel” (SPH III, 270).

---

<sup>470</sup> Om skriftet, i N.K. Andersens referat, op. cit., 206.

Og Helgesen kan mere konkret pege på Johannes Chrysostomus' skrifter, som netop understreger, hvad der særligt udmærker munke fremfor lægfolk, nemlig kyskhed. Når Chrysostomus skriver, at mange synder bestrides gennem arbejde, læsning og bøn, så skrev han ikke dette alene for munke, fastslår Helgesen, men for alle, altså også lægmænd: "Een leegmand (siiger Chrysostomus) scall fordi icke haffue større eller bædre wilkaar end een mwnck, wden alsomeniste att soffue hos een hustrw, her wdi haffuer hand (i.e. lægmanden) een besynderlig friihed, men wdi andre ting platt inghen, fordi hand er plictig, att leffue oc gjøre wdi alle andre ting som mwncke the ere ..." (SPH III, 180, jvf. III 218). Af dette kan vi høre, følger Helgesen til, at munkenavn og kyskhedsløfte har eksisteret i Chrysostomus' tid (ibidem).

Også på anden vis indtager kyskhedsløftet en særstilling. Til forskel fra fattigdoms - og lydighedsløftet kan kyskhedsløftet ikke ophæves, hævder Helgesen. At mange munke har været fritaget fra de to førstnævnte, fordi de er blevet udnævnt til bisper, er en kendt sag, men ingen munk er blevet løst fra sit kyskhedsløfte, alle klostermænd har i det stykke altid været ufri og måtte derfor ikke gifte sig (SPH III, 217). At der fra gammel tid har været gifte præster (se nedenfor) er ubestridt, men gifte munke havde kristendommen ikke haft, "fordi mwncke haffue altiit wærett synderlige attskylde fra then menige chrishen mand mett wgiiffte ..." (SPH III, 179, jvf. også 218). Derfor har det også altid, ikke blot i de første fire århundreder, men i mere end tusind år været anset for en "hoffuett last", understreger Helgesen, blandt alle Guds henfarne helgener, når nogen brød sit løfte og "synderlige kyskhedtz løffte som er eett serdelis closterløffte, ther haffuuer een ewig og wryggelig forplictelse, siiden thet forbindis mett stadfestilse oc forord (aftale)." (SPH III, 181).

Helgesen er selvsagt klar over, at mange munke i hans samtid gifter sig og således bryder med deres aflagte løfte. Til dem der vil forsvare sig med, at de har afsvoret deres ed og først *siden* giftede sig, svarer Helgesen, at de skylder at bevise, at deres handlemåde er "mett rett oc gott skiell" (SPH III, 180).

M.h.t. præsternes cølibatsforpligtelse er Helgesen anderledes åben for en lempelse. Men initiativet skal komme ovenfra, dvs. fra kirkens foresatte, pave, biskopper og råd, og ikke fra munke og præster som " - christendoms fædre wberaadde oc wattsporde, løbe

till att giiffte seg som swijn ij søle”(SPH, III, 179, jvf. også III, 270). Kirken har før haft gifte præster, og Helgesen kan se flere gode grunde til, at en sådan praksis genindføres. Præstemangelen kunne afhælpes og uduelige præster kunne suppleres af bedre og mere veluddannede præster til gavn for kirken (SPH III, 175. 177).

Og selvfølgelig skulle de pågældende præster ikke vælge sig hvem som helst, men “een erlig oc høffwijsk pige, som thenom totte gott att wære” - og hvis denne ordning viste sig at bære frugt til “christendoms forbædring” kunne den opretholdes, hvis ikke kunne den tilbagekaldes! (jvf. hertil SPH III, 177).

En forudsætning for at Helgesen kan nære tiltro til en sådan ordning er dog, at præsterne atter får del i deres hævdvundne rettigheder og privilegier (tiende, offer og rente m.m.), og at de selv er “drabelige aff dygd oc ære” og “icke aff kiød oc blod” (SPH III, 178) - ellers ender det med, at vi løbes over ende af den handel som “meer er af kiød oc blod end aff Gudtz aand”, og som truer med helt at borttage tro og evangelium, Skrift og enhver kristelig fornuft (jvf. SPH III, 272).

Men hvis de rette forudsætninger er til stede, holder Helgesen sig ikke tilbage for at (næsten) sidestille præsteægteskabet med livet i kyskhed. Den synd, som er i ”skiørleffnett oc ureenhed” kunne ”affstyris oc formeenis”, kyskhed og renhed ”styrckis oc formeeris”. Derfor er Helgesen ikke heller bange for at sige, at selvom ”kyskhed oc wgiiffte er een stor Gudtz gaffue, oc een synderlig naade, ett reent æchteschaff, er oc een stor gaffue oc haffuer Gudtz naade saare well behoff ...” (SPH III, 186f).

Men - slutter Helgesen sine overvejelser - alt det må tiden vise: “huad frucktt ther will tha fødis aff prestegiiffte scall møgett bæder spør is xx aar her effter, end thet kand nw bescriffuis.” (SPH III, 272).

Vi vil nedenfor gå ind på enkelte af Helgesens punkter i polemikken med lutheranerne: Helgesen afviser, at kirkens bestemmelser om cølibatært liv er årsag til mange præsters “skiørleffnett oc bojerij” sådan som reformatorerne hævder.

Det skyldes istedet for, at præsterne er ukvalificerede, har utilstrækkelig uddannelse, og at biskopperne i højere grad ser på, hvilken profit og tjenesteydelser, de kan opnå gennem deres udpegning af præster end på deres “godhed oc fromhed” og evner til at “giøre gaffen oc frucktt wdi theris embede” (SPH III, 159f, jvf. også SPH III, 176f.).

At ægteskab i sig selv skulle være noget værn mod synd (“remedium peccati”) betvivler Helgesen ligeledes. “Møgett beskyttis wnder æchteschaffs namffn oc titell som er dog icke rett æchteschaff, aff æchteschaffs børliige wilkaar.” (SPH III, 165). Der findes mange ægteskaber “som er icke møget renere en somme folckis boerij, dog thet icke sckeer aff ægteskabs brøst eller natur, men aff theris wdygd, som ægthesckab icke retteliige brwge” (SPH II, 33).

Både ægteskabet og kyskedsløftet er åbne for misbrug. Men det betyder ikke, at de dermed hver især er dårlige indretninger. “Om saa er ath mange bryde theris lyffte oc leffue wkysckellige, icke er thet meer kysckhed till foragthilsse, en ath æchtesckab ther wdaff foractis, nar mange sckalcke bedriffue hoor, i mod æchtesckabs ret oc regill” (SPH II, 33).

Misbrug ophæver ikke brug! Derfor må kyskhedsløftet, som er stadfæstet af Guds raad (i. e. koncilier) heller ikke gøres ugjort blot fordi det “ilde holdis oc brugis aff manghe, men thet sckall forbædris medt stor fljld...” (ibidem). Fejlen ligger m.a.o. ikke i ægteskabet eller kyskhedsløftet selv, “men hoess them som hwerckedt aff the twenne ting christelighe oc retteliige brwge” (SPH IV, 262)<sup>471</sup>

Helgesen giver heller ikke meget for lutheranernes potente argument om, at den menneskelige kønsdrift er så stærk og livsnødvendig som behovet for mad og drikke. Her kunne Helgesen godt tænke sig, hvis det stod i hans magt at lade lutheranerne føle og fornemme “huilckett thenom giordis først behoff ænthen mad eller quijndfolck” (SPHIII, 173). Se blot på de mange tusinde helgener, som af Gud fik den nåde “att the aldrig bewaarede seg mett qwijndfolck, men att the kwnne leffue lenge mad oc dricke forwden war thenom aldrig giiffuet” (ibidem, jvf. SPH III, 183).

Men hvad med lutheranernes højt besungne kristne frihedsbegreb? Heller ikke her kan Helgesen følge sine tidligere elever. Er det frihed, spørger han, når en forløben munk lokker og går i seng med en fribåren kvinde, som også er klostergivet og har lovet Gud en evig kyskhed? Den hellige Ambrosius kalder den slags for vold og tyveri mod Guds ord og hans hellige løfte, det samme gør den hellige Birgitta - og føjer Helgesen til. Hvis I “ straffede hoor oc sckørleffnet, tha haffde i schriffte med eder, men ath nogen

---

<sup>471</sup> Helgesens tilføjelse i *Biskoppernes Gensvar*, jvf. VII, 130 (261,31-262,17).



maa bryde sit lyffte medt ære, oc for wden syndt, och er dess plichtig, haffue wij icke lesth eller hørdt wdi then hellige schrifft ther cristellige oc rettelige wdleggis.” (SPH II, 30).

Det kristne frihedsbegreb er ikke, ifølge Helgesen, at en kristen mand er fri, når vi gør “huess oss løster att gjøre, effter legoms løse begæring og syndige behaff...” (SPH III, 219). Det er ifølge Helgesen en falsk frihed, som i virkeligheden er at være træl under synden (ibidem og SPH II, 30).

Helgesens forstår det modsatte ved frihed. Den sande (kristne) frihed er at betvinge den gamle Adam, med en god og redebon vilje, at gøre først, hvad Gud har befalet os i Skriften, derefter hvad hans statholdere her på jorden har forordnet og særligt det som kan være vor syndige krop og vilje til tvang og ikke Gud til fortørnelse - når vi gør dette “welwillige”, da er vi sandelig frie (SPH II, 31).

Kristen frihed er ikke at gøre “huwes legommet oss raader (thet kalde wij sand trelldom), men vdaff kerlighed och een god willie, ath gjøre alt thet som Gud er tacknemmeligt, wor ieffenchristen wildigt, oc oss sielffue sckadeligt paa legommet ...” (ibidem). Kristen frihed er m.a.o. at leve, som Gud byder og Kirken forordner. Og, følger Helgesen til, med realistisk hensyn til den menneskelige ufuldkommenhed, hvis vi ikke er istand til at gøre alle disse ting af “hiarthens rwnde willie”, så er det næstbedste “ath wij nødis oc twingis een tijd”, indtil vi bliver yderligere fuldkomne i Kristus, så vi ikke “ubluelige synde bode mod Gud och mennisckin” (SPH II, 31).

Netop det er altså, ifølge Helgesen, formålet med kirkens råd og bud at begrænse synden og gøre det muligt at leve i sand frihed gennem at efterleve Guds vilje. Løfterne er ment som en støtte til dette projekt.

Helgesen kan derfor også udtrykke sig med et paradoks over for *Malmøbogens* læsere: Forpligtelse (løfterne) er ikke trældom, men frihed. Den, som af en from og fri vilje overholder og fuldkommer det, han har lovet Gud, han er fri og ikke træl (jvf. SPH III, 219).

## Munkeretfærdighed

Helgesen må gentagne gange forsvare sig mod sine modstanderes beskyldninger om, at klosterløfter og klosterregel er slet skjult gerningsretfærdighed. Beskyldningen rammer ind i centrum af Helgesens teologiske opgør med den reformatoriske bevægelse, hvilket vil blive belyst i et senere afsnit. Men altså også i striden om klosterlivets berettigelse står dette spørgsmål centralt mellem parterne. I skriftet om *Den lutherske Handel* fra 1532 (SPH V, 1-93) slår han (Helgesen) sit synspunkt fast: “Icke bruge vi heller Closterleffnett for nogen retferdighedtz eller salighedtz handell .....The som vorde salig under Closterleffnet, bliffuer huerken salige aff klæder eller mad, ey heller aff lesning eller sang, men ther udaff at the ere rige udi tro og kierlighed, oc flittige med villighed, till at gjøre thet gode Gud haffuer buddet, huilcket ther kand allerbæst becommis huor Closterleffnet schickelig holdis.” (SPH V, 64).<sup>472</sup>

Helgesen og hans ligesindede har dog mildt sagt svært ved at trænge igennem med denne opfattelse over for deres modstandere. For reformatorerne, såvel de tyske som danske, ser klosterlivets regelbundne liv som et ynkeligt forsøg på at gøre sig retfærdig i Guds øjne. F.eks. hedder det i *Confessio Augustana*, art. 27: “ Men det står fast, at munke har lært, at selvvalgte fromhedsøvelser gør fyldest for synderne, fortjener nåden og retfærdiggørelsen. Hvad er det andet end at forringe Kristi ære og fordunkle og fornægte troens retfærdighed?”<sup>473</sup>

De samme synspunkter møder vi hos de danske reformatorer, et blandt mange eksempler er Hans Tausen *Skript mod Biskop Beldenak* (*Edt kort antswor till bispenss sendhæbreff aff Othense ...* (1528), hvor Tausen fortæller om, hvorfor han forlod klostertilværelsen: “Ther till met weyersaffdhe iegh ochsaa Jesum Christum met syn fortienstæ och werdskyld, och loedh megh tyckæ ath iegh kondhe well sielff fortienæ megh saa møghet och merr end iegh haffdhæ behoff till saligheeth, met midht korss och

<sup>472</sup> *Den lutherske handel* (1532) (SPH, V,1-92) er Helgesens fordanskning af sendebrev af Erasmus D. *Erasmi dilectis in Christo fratribus Germaniae .....* (1530), jvf. også tidligere, citatet her er Helgesens eget indskud, SPH VII, 139.

<sup>473</sup> Jvf. Leif Grane (udg.), *Confessio Augustana*, 1976, 199.

klosterreghel, messer och koorsang -".<sup>474</sup> Klosterlivet ses under kategorien ydre lovgerninger versus den ene saliggørende tro.

Peder Laurensen anskuer det - som vi tidligere har set - på samme måde. I *Malmøbogens* kapitler om klostrene er netop dette anklagepunkt den røde tråd. Laurensen hævder, at hvor det oprindelige klosterliv drejede sig om at "att lære, studere, att thienne gwd alleniste i aand" (Folio 43a), er det anderledes nu: "All wor salighed (som the meene oc sige) henger nw på serdelis skaarne klæder oc farffwe, ragelse oc ceremonier, løfte oc gerninger ... " (Folio 44a).

Påstanden fra Laurensen og hans allierede er m.a.o., at munkelivets forskellige forskrifter tjener een bestemt hensigt, nemlig at skaffe sig fortjeneste i Guds øjne. "Ligerwiiss som nogen kunde bliffue retuiiss hoss gud for nogen uduortis gerninger oc icke alleneste for troen" (Folio 44). Reformatorerne betragter i bund og grund klosterlivet som et forfejlet projekt, fordi munkenes livsvalg er uden belæg i Skriften og fordi de gør sig skyldige i gerningsretfærdighed. Noget der var mere i strid med reformatorerne grundlæggende opfattelse af menneskets frelse ved Kristi fortjeneste alene, kunne ikke tænkes.

Hvad siger nu Poul Helgesen til sådanne beskyldninger? Han tøver ikke med at udnævne dem til at være det største bedrag, som er indeholdt i *Malmøbogen* og andre af Luthers skrifter ("Thet størstte skjn thenne Malmøs bog oc andre Lutherss bøger haffue att pwcke mett ...") (SPH III, 210).

Helgesen fremfører det - man fristes til at sige velkendte - forbehold, at der selvsagt er nogle forvirrede hoveder, som vigter sig af deres større tonsur, længere faste, ringere klæder o.s.v. Men slår han fast, det er ingenlunde nogen grund til at "fordømme thet gantsche closterleffnett" (SPH III, 211). Klostrene har igennem alle århundreder leveret nogle af kirkens lærdeste mænd og kvinder. Hverken hos dem eller i nogle af kirkens bøger finder man, ifølge Helgesen, den "lærdom", at mennesket kunne blive retfærdig og salig af synlige ting og ydre ceremonier. Og var det tilfældet, "tha motte wij ij sandhed tro, att dieffwelind haffde thenom bedragett." (SPH III, 211).

---

<sup>474</sup> *Smaaskrifter af Hans Tausen*, udg. af H.F. Rørdam, 1870, 43.

Dette afholder dog åbenbart ikke *Malmøbogen* fra, ifølge Helgesen, at fremture og bagvaske al klerkeriets tjeneste og kalde det for “selffdigthet iøde tjeneste”, hvis ene formål er at søge retfærdighed og salighed i “wduortis ceremonier ... forwden een sand oc aandelig Gudtz dyrckilse” (SPH III, 211). En opfattelse som allerede Jesus havde fordømt hos farisæerne, understreger Helgesen (ibidem).

Vi vil aldrig finde nogen helgener, hævder Helgesen videre, som “lode seg noghet tycke aff Gudtz egne bud oc theris gierninger, end sije aff theris egne sætt oc skick, eller oc the gierninger ther till høre.” (SPH III, 212). Tværtimod plejede de at sige i deres dødstime, at de havde levet et “syndelige oc forsømmelige leffuett” (SPH III, 213). Guds egne hellige har selvfølgelig ikke været så dumme, at de ikke har vidst, at de var “wnyttige tienere, huar Gud icke wille thenom naadelige oc mijschundelige ansee, men strenge effter sijn retferdige dom.” (SPH III, 216).

Også den hellige Birgitta, fortsætter Helgesen, har for år tilbage i sine skrifter ramt en pæl igennem den vildfarelse, at noget menneske med egne gerninger kunne gøre “wor herre fyldist” for sine synder. F.eks. refererer Helgesen hende for at sige, at bøn, faste og besøg i hellige byer er “dygdige gierninger”, men ” wden the brugis wdi sliig mening, att mennischin tror seg dog att wære himmeriigis riige wwerdig, oc holder seg for een wnyttig tienere wdi alle ting ..., tha ere the (i.e. gerningerne) saare wdwelige till the ewige ting att forschylde.” (jvf. Helgesens referat, SPH III, 214).

Samme opfattelse kommer til udtryk i klosterordnernes egne statutter, understreger Helgesen (SPH III, 215). Ingen steder ser man, at disse lærer, at klæder, faste, læsning, sang og andre “legomlige ting” er “noghen ny retferdighed, eller salighedtz trøst offuer christendoms tro oc kierlighed ...” (SPH III, 215).

Og Helgesen føjer endnu et teologisk argument til: når end ikke Guds egne bud evner at give salighed og retfærdighed uden Guds nåde og miskund, hvor meget mindre kan da da “wduortis legomlige skick oc brug...” gøre det, eftersom de er “platt wdwuelige, nar the haffue icke mett seg tro oc kierlighed, oc anden Gudtz handell ...” (SPH III, 216).

Derfor er og bliver *Malmøbogens* påstande om, at “closterleffnett agtis oc holdis for een retferdighed, ther forwden Gudtz bud kand nogher mennische giøre salig” i Helgesens øjne “een selffdicthet løghen oc eett klafferij” (SPH III, 215f).

Men hvad er så klosterlivets formål efter Helgesens mening, og hvad er hensigten med dets løfter, statutter, ceremonier og andre “wduortis skick oc brug”?

Helgesens er ikke i tvivl. Klosterlivet er for ham den bedste ramme for et sandt kristenliv. Hvor klosterlivet opfattes efter dets hensigt, dér er de ydre ceremonier og skikke givet alene for at dæmme op imod synd og syndige handlinger og skabe muligheder for, at Guds hellige bud desto bedre kan holdes dér end tilfældet er i det almindelige liv (SPH III, 274). Helgesen citerer kirkefaderen Johannes Chrysostomus for, at: “mange synder bestriider mand mett arbeijde, læsning, oc wæggt” (SPH III, 218). Det er en af klosterlivets klassiske begrundelser, Helgesen her peger på.

Helgesen kalder munkenes statutter, regler og ceremonier m.v. for en kærlig opdrager (“pleijemestere”), et syndeværn (“forwaring”, “skierem”), en tugtemester mod “synd oc syndige orsager” (SPH III, 210, jvf. også III, 229 m.fl.).

Klosterlivets mange ydre tjenester har således den nyttige funktion, at de “giøre oss ther mett wledige till att falde wdi noghen hoffuett last eller synd ...” (SPH III, 212). Helgesen anskuer altså klosterydelseerne under en næsten pragmatisk synsvinkel, nemlig at munkene under deres “legomlige gudelighed” holdes fra at gøre “møget ontt, ther hand kwnne neppelige ondga, huar hand wore icke saa bekwmrett (forhindret, optaget) “ (ibidem).

M.a.o. Reformatorerens påstande om munkelivets perverterede hensigter, er efter Helgesens opfattelse komplet misvisende. Deres beskyldninger om, at klosterydelseerne i sig selv er fortjenstelige hos Gud, eller at munkenes egne motiver er gerningsretfærdighed, er en forsimpning og forvanskning af klosterlivets betydning. Ingen af klosterlivets forsvarere ville hævde, ifølge Helgesen, at “closterleffnett er optagett ij sliig mening, att thet aff sijne ceremonier, wdi kleder, faste lesning, weggt, sang oc andre legomlige ting theris liige, er noghen ny retferdighed, eller salighedtz trøst offuer christendoms tro oc kierlighed ...” (SPH III, 215). Derimod er det en “wogtere, een geemmere, oc een tucktemestere, som oss scall bewaare wdi een

christelig oc kierlig frøcktt mod synd oc syndige orsager, att Gudtz store oc drabelige bud schule des bæder kwnne holdis, oc hans hellige forbud icke offwertrædis” (ibidem).

At tidens munke for en stor part er medansvarlige for klostrenes miserable tilstand, er Helgesen sig samtidig fuldt bevidst. De har “ij sandhed wærett trælle, oc forstockede knwbbe, aff ladhed, stwmhed, straghed, haardhed, oc wwillighed, oc haffue fordi giortt theris fattige prelater manghen sorgewld dag.” (SPH III, 219).<sup>475</sup>

Men også her gælder det, at misbrug ophæver ikke brug.

#### IV. 4 Retfærdiggørelse

Når man gennemlæser Helgesens forfatterskab er man ikke i tvivl om, at han ser sine modstanderes farlighed, teologisk set, bestå i især to forhold: deres syn på refærdiggørelse og deres benægtelse af menneskets fri vilje. Ikke alene indbyder det lutherske retfærdiggørelsessyn med dets indbyggede forståelse af den kristne frihed til, at man løsriver sig fra Romerkirkens læreautoritet. Helgesen ser allerede konsekvenserne i form af tiltagende lovløshed både i kirken og i samfundet, men han ser også hele retfærdiggørelsesforståelsen hos reformatorerne som udtryk for en grundlæggende forkert teologi.

I det følgende vil vi nærme os Helgesens synspunkt angående dette helt centrale spørgsmål ad to veje, som begge kaster yderligere lys over Helgesens teologi og specielt hans forståelse af retfærdiggørelse. Derefter vil vi i et konkluderende afsnit præcisere, hvad han selv mener, er sandheden om disse spørgsmål - eller rettere hvad han anser for at være kirkens sande lære om dette spørgsmål.

---

<sup>475</sup> Helgesen går i rette med modpartens kritik af munkedragten og understreger, at selvfølgelig er det ikke munkedragten i sig selv som gør en munk retsindig, lige så lidt som det er guld og ædelstene, som gør en konge retfærdig! (jvf. SPH III, 220) I stedet for forsvarer han munkedragten med, at det er den ældste bevarede klædedragt blandt kristne, og med at Tertullian i sine bøger anser den for et “ydmyghedtz oc sagtmodighedtz teghen oc exempill” (SPH III, 220).

## A. Nåden og den frie vilje

Synet på menneskets vilje har til alle tider sagt noget fundamentalt om synet på mennesket og - under en teologisk synsvinkel - menneskets forhold til Gud. I denne relation står spørgsmålet om menneskets frelse i centrum: Beror den på Guds nåde alene, eller er mennesket selv ved sin fri viljes tilslutning til nåden medansvarlig for sin frelse. Når problemet virkelig har været og fortsat er en dogmatiske anstødssten mellem protestanter og katolikker, skyldes det, at begge opfattelser rummer grundlæggende indsigter, såvel bibelske som humant-filosofiske, som det er svært at komme uden om.

Den ene opfattelse kredser om ideen om Guds almagt: at Gud ene og alene kan og skal tilskrives æren (og ansvaret) for, at et menneske frelses. Den anden kredser om menneskets egen ansvarlighed: hvor meget ligger hos det naturlige menneske selv, når nåden er kommet til. Og hvis et menneske intet kan yde i denne sammenhæng, hvad mening giver da Bibelens mange formaninger og advarsler, for ikke at tale om Kirkens? Helgesen ser klart, at det lutherske "centraldogme" (N.K. Andersen) i sin konsekvens må føre til et fatalt brud med Romerkirken som autoritet og frelsesanstalt. Striden med reformatorerne er i Helgesens øjne derfor både en kamp for kirken, men i sidste instans også en kamp for det sande evangelium.

En afklaring af synet på den menneskelige vilje kan lede frem til en dybere forståelse af menneskesynet og dermed af den hovedårsag, som skiller parterne, også i den danske debat.

Helgesen har i sit opgør med den lutherske bevægelse og teologi ikke kunnet undgå at blive hvirvlet ind i 1520'ernes debat om den frie vilje. Det er uundgåeligt, fordi enhver stillingtagen til Luthers teologi nødvendigvis også indebærer en konfrontation med Luthers radikale udsagn om menneskets trælbundne vilje. Det er Helgesen klar over. Men nogen systematisk redegørelse for dette centrale emne foreligger ikke fra Helgesens egen hånd.

Helgesen har dog berørt emnet flere steder i sine skrifter, både når han selv har ført pennen, dvs. skriver i eget navn, og når han har ført pennen i en andens navn, dvs. i

sin egenskab af oversætter af et større latinsk skrift, hvori emnet indgående tages under behandling. Det drejer sig om *Biskoppernes Gensvar*, som er en oversættelse af et latinsk forlæg *Confutatio Lutheranismi Danicis* tredje del (1530) og den udførligste gennemgang vi har i Helgesens skrifter vedrørende den frie vilje. Dette skrift og dets tilblivelseshistorie samt dets argumentation for den frie vilje vil der blive redegjort for i det følgende. Derefter vil de øvrige skrifter, hvori Helgesen berører emnet, blive omtalt. Endelig vil en ekskurs bidrage til at sætte hele spørgsmålet ind i en teologihistorisk sammenhæng.

Skriftets titel er: *Bispernes Gensvar* (1533) (*Menige Danmarkis Rigis Biscoppers och Prelaters christelige oc retsindige Geenswar till the Lwtherianscke Artickle*). Paul Ræff. Aarhus 1533 (SPH IV, 113-322).

Baggrunden for skriftet er følgende: Den danske konge, Frederik 1. havde indkaldt til Herredag i København fra d. 2. juli til 2. august 1530. Ud over vedtagelsen af militære bevillinger, var kongens hensigt at indbyde til en religionsdrøftelse mellem de to stridende parter i landet, den katolske kirke og de evangeliske prædikanter. Formålet med religionssamtalerne var at begge parter skulle fremføre deres "kristne trosartikler og bekendelse, forsvare dem og disputere om dem, for at der her udi riget kan laves en kristelig reformats udi religionen og allevegne læres og prædikes ens".<sup>476</sup> I alt mødte fra de evangeliske menigheder 21 prædikanter, her i blandt Hans Tausen, Peder Laurensen, Frans Vormordsen, Oluf Chrysostomus, Claus Mortensen (Tønde binder), Hans Olufsen (Spandemager). Fra den katolske side kom, foruden biskopperne, Poul Helgesen, lektor Christen Muus, magister Georg (Jørgen) Samsing, dominikanerprovincialen Johann Nielsen, et par tyske teologiske doktorer, hvoraf vi kun kender den enes (øge-)navn Dr. Niels Stagefyr.<sup>477</sup>

<sup>476</sup> Jvf. M. Schwarz Laustens gengivelse, i: *Reformationen i Danmark* (1987), 62, jvf. også N.K. Andersen, *Confessio Haffniensis*, 1954, 45-46 (begge efter Huitfeldt *Danmarckis Rigis Krønike*, 1652).

<sup>477</sup> L. Schmitt antager i sin afhandling, *Der Kölner Theologe Nikolaus Stagefyr*, Freiburg 1896, at Stagefyr er identisk med den kendte Kølnerteolog, franciscanermunken, Nicolaus Ferber fra Herborn, jvf. SPH VII, 114, men det betvivles af N.K. Andersen sammesteds (SPH VII, 114).

<sup>478</sup> Jvf. N.K. Andersen, op. cit., 53f; M. Schwarz Lausten, ibidem, op. cit., 62.



Bølgerne gik højt i hovedstaden, mens Herredagen stod på. Prædikanterne indtog flere af byens kirker, hvor de prædikede det nye evangelium for folket, og de katolske gejstlige følte sig truet, når de færdedes på byens gader. Men en egentlig religions-samtale kom aldrig i stand. Herredagens resultat blev magert og tilfredsstillende ingen af parterne. Det endte med, at ordningen fra Herredagen i Odense i 1527 opretholdtes, hvilket betød, at landet i realiteten fortsat var delt i to kirker, den officielle kirke, styret af bisperne, og de evangeliske "frimenigheder", hvor de evangeliske præster og menigheder under kongens beskyttelse kunne fejre deres egne gudstjenester. Uden tvivl havde de evangeliske håbet på, at Herredagen ville have indført reformationen, mens det katolske parti havde ventet, at kongen var skredet ind over for den evangeliske bevægelse, når prædikanternes kætteri var blevet påvist. Dog fik købstædernes repræsentanter på Herredagen ført til protokol - vel som modydelse for de ekstraskatter til militærudgifter, som byerne blev pålagt - at købstæderne havde retten til selv at ordne deres kirkelige forhold på evangelisk vis. Dette blev nedfældet i recessen for købstæderne af 14. juli 1530, hvori rigsråd og konge bl.a. fastslår følgende bestemmelser:

"Om Guds ord og evangelium vil vi, at den, som nåden haver, må klarligen prædike og offentligt lære det for den menige almue udi alle vore købstæder og andetsteds over al riget, eftersom vore undersætter, købstandsmænd udi Nørrejylland af os med flid har begæret. Dersom nogen prædiker eller lærer noget andet end han kan bevise med den hellige skrift, da skal han selv stande til rette derfor."<sup>478</sup>

Denne recesbestemmelse var af betydning. For hermed var fra øverste lovgivende sted givet grønt lys for den evangeliske prædiken, dette betød i forhold til tidligere, at de evangeliske prædikanter ikke længere var afhængige af kongens tolerancepolitik, men også havde loven i ryggen, sålænge de i deres prædikener holdt sig til Skriftens Ord.

Herredagens nærmere begivenhedsforløb skal ikke omtales i det følgende. Den er udførligt beskrevet i ældre og nyere kirkehistoriske fremstillinger.<sup>479</sup>

---

<sup>479</sup> Dokumenter fra Herredagen er aftrykt hos H.F. Rørdam, *Skifter fra Reformationstiden*, I-IV, København 1885-90; Herredagen er udførligt beskrevet af C. T. Engelstoft i *Theologisk*

Her skal alene gives et overblik over den livlige skriftlige udveksling mellem parterne, under og efter Herredagen, som *Biskoppernes Gensvar* er eet blandt mange udtryk for. Det første skrift, som fremkom på Herredagen blev udarbejdet af prædikanterne i form af 43 artikler, som af den danske kirkehistoriker Markus Wøldike er benævnt *Confessio Hafniensis* (i hans disputats fra 1736), en træffende betegnelse, da bekendelsen ganske i sin form svarer til de bekendelsesdannelser, som så dagens lys rundt omkring i det sydtyske og schweiziske område i disse år. Trods det, at bekendelsen står som et “virkeligt Udtryk for de danske Reformatorers Kristendomsforståelse i disse Aar” (N.K. Andersen, op. cit., 50), fik den overraskende nok ingen betydning på Herredagen og blev aldrig partsindlæg ved en offentlig religionsforhandling. Dette strandede sandsynligvis på, at de katolske biskoper og teologer har villet undgå, at religionsspørgsmålet blev et offentligt anliggende for en verdslig domstol, og at de i stedet for foretrak sagen afgjort ved forhandling i rigsråd med henvisning til, hvad kongen, Frederik 1. havde lovet i sin håndfæstning af 3. august 1523. Heri hed det bl.a.:”(Ligeledes) ville eller skulde wij aldrij tilstæde nogen kietther, Lutters discipler eller andre, att predecke eller læræ lönlig eller obenbarlig emod then hemelske gud, then hellige kirckes troe, helligstæ fader paffuen eller Rommer kircke, medhen huor the findis vthij vortt rige, ville wij oc skulde lade straffe thennom vedtt theris liif oc goedz”.<sup>480</sup>

Prædikanternes bekendelse kom nu alligevel ud i offentligheden, idet prædikanterne delte artiklerne i mellem sig og prædikede over dem i byens kirker. Efter at prædikanterne havde fået lovfæstet deres ret i købstadsrecessen til at prædike Skriftens ord, havde det katolske parti kun een mulighed for at stoppe den evangeliske prædiken, nemlig hvis kirkens ledere kunne overbevise konge og rigsråd om, at prædikanternes evangelium var kættersk.

---

*Tidsskrift* I, 1837, 1-114, desuden af L. Schmitt i *Paulus Heliä*, 1893, 78-88; af N.K. Andersen, i: *Confessio Haffniensis*, 1954, 45-66; jvf. Aksel E. Christensen (red.): *Danmarks historie*, Bd. 2 , (Tiden 1340-1648), 1980, 297fff; M. Schwarz Lausten, op. cit., 62ff.

<sup>480</sup> Citeret fra C.F. Wegener (udg.), *Danske kongers håndfæstninger*, i: *Årsberetninger fra Kongl Gejheim-arkiv* II (1856-60), 71.

Dette bliver anledningen til det næste skrift, som ser dagens lys under Herredagen, nemlig det af det katolske parti udarbejdede, på dansk, *27 anklagepunkter* (1530)<sup>481</sup>, som hver især eksemplificerede prædikanternes vranglærdomme. Disse artikler, skrevet på dansk, indledes af en fortale stilet til kongen, hvor han holdes fast på sin kristelige håndfæstning “att skulle wbrødelighe holle”, og de afsluttes af et efterskrift, hvori det fastlåses, at alle anklagepunkter for længst er blevet fordømt af Skriften, de gamle koncilier, kirke- og kejserloven og dermed af Kristus.<sup>482</sup> Desuden anmoder biskopperne kongen om at overgive disse 27 artikler til prædikanterne, så de får lejlighed til at “bevise oc bestercke scrifftelige” deres kættersle lærepunkter og i øvrigt at fremføre, hvad andet de “haffue oss att (be)skylle oc then menige Christen kyrcke”. Endelig stiller biskopperne i udsigt, at de er villige til at lade begge parter indlæg bedømme af “uwildige domere”, og - hvis prædikanternes “beuisning (er) sterkere medt scrifft oc skiel” - da at underkaste sig deres afgørelse (ibidem). Hvem disse uvildige dommere skulle være, nævnes imidlertid ikke. Men biskopperne har uden tvivl haft en kirkelig domstol i tankerne, som kunne afgøre striden på grundlag af Kirkens udlægning af Skriften og dermed uden stort besvær påvise prædikanternes kætterier.

Biskoppernes 27 anklagepunkter gives nu videre - dog uden biskopperne har underskrevet artiklerne, hvorved papiret mister dets karakter af lovformelig klage! - til prædikanterne. Disse forsvarer sig i det skrift, som bærer den selvbevidste titel: *Gensvar som Dannemarcks riigis Christelige predicanter kortelig gaffue paa the xxvii Klagemaale ther prelaterne oc theres Clerckerij førde offuer thennum* (1530)<sup>483</sup> og som følger punkt for punkt de 27 anklageartikler. Prædikanterne afslutter deres gensvar med

---

<sup>481</sup> De 27 artikler er aftrykt i: *Prædikanternes Gensvar* (1530), 2ff og *Malmøberetningen*, 35ff, begge i: H.F. Rørdam, *Skrifter*, op. cit., 1885-90; endvidere i *Bispernes Gensvar*, SPH IV, 127ff; om forfatterskabet til de 27 artikler har det været formodet, bl.a. af prædikanterne, at de skyldtes Helgesen. Det er næppe tilfældet, da allerede Engelstoft (ikke først L. Helveg, som anført i N.K. Andersen, op. cit., 56, note 39) påviste artiklernes lighed med ærkebiskop Aage Sparres fortegnelse fra 1528 over lutheranernes kætterier, jvf. Engelstoft, op. cit., 453; Helgesens forfatterskab betvivles ligeledes af N.K. Andersen, op. cit., 55 note 39.

<sup>482</sup> Jvf. *Malmøberetningen*, 39f, i: H.F. Rørdam, *Skrifter fra Reformationstiden*, op. cit..

<sup>483</sup> Prædikanternes Gensvar: *Viborgberetningen*, 1ff og *Malmøberetningen*, 41ff, begge i H.F. Rørdam, *Skrifter fra Reformationstiden*, op. cit.

12 klagemål vendt mod biskoppernes embedsmisbrug, præsters elendige uddannelse, tiggermunkene, udsugning af de fattige, cølibat og skørlevned m.m.

I de følgende dage og uger synes forhandlingerne at være gået i stå, bl.a. som følge af de to parter uenighed om, hvilket sprog, latin eller dansk, de videre skriftlige og mundtlige drøftelser skulle foregå på.

Det ender dog med, at prædikanterne, trods deres uvilje mod at forklare og disputere om troen og Skriften på andet sprog end det der prædikes på, giver efter for katolikkernes krav og lader magisteren i Malmø, Oluf Chrysostomus, oversætte deres gensvar til latin. Denne latinske version, som følger forlægget nøje med enkelte tilføjelser<sup>484</sup> overrækkes biskopperne i allersidste øjeblik, sandsynligvis dagen før Herredagens hjemsendelse, d. 2. august 1530. Til en disputation var tiden imidlertid forpasset, ligesom den ophidsede stemning i byen gjorde situationen utryk for det katolske parti.

Man besluttede derfor at gendrive Chrysostomus' version med et skriftligt svar efter Herredagens afslutning. Dette svar, kaldet *Confutatio latina apologia* (1530), udarbejdes i Århus, hvor den katolske delegation slog sig ned oven på de hektiske uger i København. Det blev en af de indkaldte tyske teologer, som stod for udarbejdelsen, der sandsynligvis har ligget færdigt i efteråret 1530. Dets forfatter er antagelig den førnævnte Dr. Stagefyr, som Engelstoft har påvist<sup>485</sup>. Skriftets nuværende betegnelse skyldes også Engelstoft, som meget passende gav det navnet *Confutatio latina apologia concionatorum evangelicorum ad 27 articulos*.<sup>486</sup>

<sup>484</sup> Jvf. N.K. Andersen, op. cit., 63.

<sup>485</sup> Engelstoft har i universitetsprogrammet *De confutatione latina* (1847) sandsynliggjort, at det er den indkaldte tyske teolog Dr. Stagefyr, jvf. også Engelstofts biografi, *Paulus Elie*, i: *Nyt historisk Tidskrift* II (1848), 476 og SPH, VII, 113; *hvem* dette navn, Dr. Stagefyr, dækker over er ikke opklaret. L. Schmitt har bl.a. i *Introductio* til sin udgave af *Confutatio lutheranismi danici* (1902) argumenteret for, at Stagefyr er identisk med Kölner-teologen, franciscaneren Nicolaus Herborn, jvf., 8; N.K. Andersen betvivler dog denne hypotese, jvf. SPH VII, 114.

<sup>486</sup> Jvf. L. Schmitt, *Der Karmeliter Paulus Heliä*, op. cit., 88.

Skriftet nåede aldrig at blive trykt i samtiden, men Helgesen forstod dog at udnytte det lærde skrift i den verserende debat, idet han i 1533 lod besørge en dansk udgave af størsteparten af *Confutatio*s sidste trediedel (*Menige Danmarkis Rigis Biskoppers och Prelaters christelige oc retsindige geenswar till the lwtherianscke artickle*, Aarhus 1533, SPH IV, 115-322) (forkortes: *BiG*). Helgesen har fortrinsvis forholdt sig til den danske udgave af prædikanternes gensvar, da han skrev *BiG*.<sup>487</sup>

*Confutatio latina apologia* (1530) regnes både af protestantiske og katolske forskere for at være et skrift af høj klasse (L. Schmitt: “das gröste und beste (Werk), welches in Dänemark damals überhaupt von Katholiken verfasst worden ist” (*Paulus Heliä*, op. cit., 88); Engelstoft: “.... et lærd teologisk modskrift .... baaret af en aandelig Overlegenhed i dialektik og klassisk dannelsen” (*Paulus Elie*, op. cit., 477)<sup>488</sup>.

*Confutatio* består af tre dele (congressus), de to første vil bevise, at de “evangeliske” er kættere (haeretici), den sidste trediedel gennemgår prædikanternes svar på de 27 anklagepunkter. I vores sammenhæng er det især Helgesens udgave af *Confutatio*s sidste trediedel (*Biskoppernes Gensvar*), trykt i Aarhus i 1533, som påkalder sig interesse.

Helgesen havde forinden udarbejdet et andet skrift, *Underschede eller Forklaring paa den menige christen Tro* (1531), som også byggede på *Confutatio latina*. Denne *Forklaring af den kristne trosbekendelse* (forkortet: *Forklaring*) var af Helgesen muligvis ment som et svarskrift på *Den Københavnske Bekendelse* (43 artikler), det bliver dog næppe opklaret, da skriftet er sporløst forsvundet og muligvis aldrig er blevet trykt. Imidlertid har *Forklaring* sat sig tydelige spor i form af udeladelser i det senere trykte *BiG*, idet Helgesen konsekvent har udeladt temmeligt store og mindre afsnit i *BiG*, det vil fremgå af nedenstående sammenligning mellem *BiG* og det tilsvarende længere afsnit i *Confutatio*:

Helgendyrkelse (*BiG*, 204-206: *Confutatio*, 136-143), skærsild (*BiG*, 206-209: *Confutatio*, 143-152), sakramenterne dåb og nadver (*BiG*, 209-21: *Confutatio*,

<sup>437</sup> Oplyst i kommentarbindet, SPH VII, 116.

<sup>488</sup> *Confutatio* er i sin helhed trykt og udgivet (på latin) af L. Schmitt (ed.), *Confutatio ...*, 1902.

152-162), præsteægteskab og cølibat (*BiG*, 258-262: *Confutatio*, 192-204), messen (*BiG*, 262-263: *Confutatio*, 204-207) – alle emner i *BiG* med udtrykkelig henvisning til, at disse behandles i “vor christen troes bekendilse” (jvf. f.eks. SPH IV, 210).

Disse emner havde selvsagt været interessant at se udarbejdet i Helgesens udgave af *Forklaring*, men på den anden side gælder det for dem alle, at han udførligt har behandlet disse spørgsmål i sine øvrige skrifter.

Engelstoft har i sin afhandling *De Confutatione latina* fra 1847 foretaget en nøjere sammenligning af det latinske stridskrift med Helgesens danske udgave af den sidste trediedel. Dette skal ikke forsøges at eftergjort her. I sin Helgesen-biografi (p. 476ff) refererer Engelstoft de vigtigste resultater af sin undersøgelse, Han fremhæver, at Helgesens oversættelse “umiskiendeligt røber hans Pen”, men at oversættelsen generelt følger sit forlæg “troligen”. N.K. Andersen udtaler sig på lignende måde, når han anfører, at Helgesens arbejde ikke er “meget selvstændigt, men væsentlig en Oversættelse” (SPH VII, 116). Helgesens andel var - med Engelstofts ord - at “oversætte og indrette den tyske Forfatters arbejde til udgivelse”, dvs. til danske forhold, hvilket har betydet, at Helgesen visse steder har omformet *BiG*s latinske svar, så de kunne “passe til Prædikanternes danske Apologi”, mens den latinske *Confutatio* udelukkende var rettet mod Chrysostomus’ latinske version.

Denne tilpassede, redigerede udgave fra Helgesens hånd bærer dog også sine steder præg af, påpeger Engelstoft, at Helgesen “undertiden ligesom uvilkaarlig afveg fra sin Original og indsatte Ord, der vidne om hans eiendommelige mere bibelske og liberal-catholske Standpunkt” (op. cit., 480).

Et eksempel på et sådant særligt karakteristisk indskud af Helgesen er artikel 8 i *BiG* om skærsilden (SPH IV, 206f), som prædikanterne udnævner til “munkedrømme”. Dette opfatter *BiG* (og *Confutatio*) som et udfald mod en række, nævnte, kirkefædre, som alle var munke og kristendommens læremestre, hvorpå Helgesen henvender sig direkte til sin modpart med ordene: “I arme mend som icke andet gøre end leffwe vdi leckerhet oc bwgfyldning, blwgis icke att platzeræ swodane werdsins liwss som the

warit haffwe, all werden till dygdelighæ exempill oc effthersiwn, vdi all twicht oc æræ, reenhatt och gwdelighett” (SPH IV, 208, jvf. SPH VII,126).

Et andet eksempel er artikel 25 (SPH IV, 298ff) om klostrene og deres stigende verdslighed, hvilket får Helgesen til fremkomme med et velkendt argument, nemlig at klosterforsømmelser ikke kan bruges til en fordømmelse af klosterliv overhovedet: “Gwd er icke forti wredt i thenne tiidt, att closterløffte ere till, eller mwncke ere muncke, men forti att closterløffte icke holdis, oc muncke icke christelige leffue, som theris forfære gjorde for them ...” (SPH IV, 299).

Altså to eksempler, som begge viser, at Helgesen er sin stands ihærdige forsvare!

I det følgende bevæger vi os ind i skriftet selv og i *BiGs* behandling af emnet den frie vilje. Emnet behandles i artiklerne 5 og 6 (SPH IV, 180-204). Man kan umiddelbart mene, at det kan være lidt problematisk at regne disse artikler for uden videre at dække Helgesens opfattelse af menneskets frie vilje, da han jo primært er oversætter, ikke forfatter til de pågældende artikler.

Når jeg alligevel anser det for sandsynligt, at de pågældende afsnit har haft Helgesens fulde bifald, skyldes det de relativt få ændringer, han har foretaget i forhold til det latinske forlæg, og at han i fortalen til skriftet klart giver det sin anbefaling (SPH IV, 124).

Fortalen<sup>489</sup> er interessant i sig selv og giver et godt indtryk af Helgesens syn på kirken som det nødvendige bolværk mod tidens opbrud og rørelser. Et kort blik på indholdet vil vise det. Helgesen stiller læseren over for et valg mellem landets to stridende parter: Prædikanterne på den ene side og den “menige christen kircke” på den anden. De første prøver, fastslår Helgesen, under fromheds og evangelisk skin at ”indføre een ny christendoms frihed”, men denne frihed er, ifølge Helgesen, ikke andet end ”eet syndeligt sielfswold (selvrådighed)”, som består i at man lader sig ”sømme thet (som) er løstigt, oc legommet behageligtt.” (SPH IV, 119).

På den anden side af disse evangeliske står ”then gantsche christendom”, som har stået i femtenhundrede år! Helgesen afviser ikke en bloc de ”Svar”, som prædikanterne er

---

<sup>489</sup> Fortalen omfatter SPH IV, 115-126.

fremkommet med på de 27 anklagepunkter. Han fremhæver det, som han anser for sandt, og det som han anser for falsk, for deres lærdom indeholder nemlig både lys og mørke, løgn og sandhed, dyd og ondskab. Men han undlader dog ikke at føje til, intet af alt dette er deres eget påfund. For det onde har de udsøgt af det gamle kætteri, det gode af hellige og gamle kristendoms lærefædre! (jvf. SPH IV 120).

Fortalen er et markant eksempel på traditionens rolle og betydning for hele Helgesens argumentation mod prædikanterne. Over hele tre sider fremfører han hele den kirkelige læretradition fra de bibelske skrifter op til sin egen tid. Mellemlæddene undervejs er de hellige apostle, de mange tusinde hellige martyrer, biskopperne, præsterne og lærefædrene, de mange kristelige konciler og skoler o.s.v. Denne læretradition gennem historien er ikke blot fastholdt af kirken selv. Den er også bevaret og holdt i hævd af al verdens fyrster gennem historier, respekteret i håndfæstninger, privilegier og friheder, krøniker og historier - overalt har man "altiid standet warafftige i samme christen tro oc mening" (SPH IV, 122), understreger Helgesen.

Og trods kirkehistoriens mange eksempler på frafald og åbenlyse fjender af Kristus og kættere, det være sig "iøder, saracener, twrcker, tartare, rytzer, bemer, eller andre folk oc landschaff theris ligæ", så har også rigerne, landskaberne og byerne "standett fast vthi Jesu Christi retsindige troo oc lerdøm" (ibidem).

Det er dette valg, Helgesen stiller sine læsere i. Hvem af de "tvenne selscaff" tør I forlade jer på? Hos hvem af de to tør I "opsette edher salighet"? – spørger han (SPH IV, 124) Og Helgesen giver selv svaret: når I oplever, at Skriften er dyb og uklar mange steder, eller ikke forklarer alle tvivlsspørgsmål eller nogle steder har to meninger, da overvej med jer selv en ekstra gang "om thet icke (er) tryggere att efftherfylge, vti gammel christendoms handel oc brug, thette erlige oc hellige selscaff som er bestandigt aff swo mange, oc swo merkelige godhæ wilkaar" frem for at "vphenge syn salighetz trøst hoss then anden løse hob, som hwerken er gammel aff lawheffd, ey heller erligt aff samfwnd oc icke bestandigt aff hellighett men er een wild swerm som hwerken er eensindig met schriffthen eller met then første oc eldste christen kirckæ elller mett gamblæ ketteræ eller mett sig sielff indbyrdhis." (SPH IV, 125).



Set i lyset heraf skal de følgende svar i *Bispernes Gensvar* læses, understreger Helgesen (SPH IV, 124). Skriftet skal placeres i den her ovenfor beskrevne traditionskæde. Hvad der følgelig her skrives om den fri vilje føjer sig ind i denne tradition. Dette er, hvad Helgesen selv gør klart med den “anbefaling”, han forsyner sin udgivelse af *BiG* med:

“Thet som wij wele nw forsware i thenne bog, haffwe the forswarit for oss vti swodan tro oc mening, at thesse stöcke lerdome haffde icke allene met sig schrifft oc sckiell, men och swo alle helghens brwg, och varit haffde for them i then hellige kircke, met then menighe christen mandz tro oc samtöcke, slegt fran slecht. Som the haffwe warit for oss vti Christo Jesu, oc wij ere formeddels them, kommen til Jesu Christi kwndschaft, swo anamme wij och gerne then same lerdome aff them som the anammede aff theris forfedre, hellige apostolæ oc apostelige mend, aff Gwd oc then helliand i alle maade, effter Christi löffte, raade och regheredhe.” (SPH IV, 124).

En klar anbefaling af *Biskoppernes Gensvar* og samtidig en demonstration af, hvilken betydningsfuld rolle, traditionen spiller i Helgesens tankegang.

*BiG* er opbygget således, at først angives de katolske biskoppers klagepunkt mod prædikanterne (A), derefter følger prædikanternes svar (B), som biskopperne replicerer på med deres gensvar (C)!

A1. *Biskopperne* anklager prædikanterne for at hævde, at mennesket ikke har nogen fri vilje, og at alting i verden sker af nødvendighed.<sup>490</sup>

B. *Prædikanternes* svar rummer tre hovedsynspunkter:

1) Mennesket erfarer en fri vilje i sine jordiske forhold. Derudover lærer Skriften, at mennesket af sin naturlige forstand intet kender til Gud (Joh. 1 og 9). Hvordan kan et menneske have en vilje til at dyrke en Gud, som det af naturen ikke kender?

---

<sup>490</sup> Dette anklagepunkt er artikel 5 i *BiG*. Der på følger prædikanternes svar og biskoppernes gensvar. (SPH IV, 180-189). Helgesen har i *Biskoppernes Gensvar* lagt den *danske* form af både biskoppernes anklagepunkter og prædikanternes *danske* svar herpå til grund (jvf. SPH VII, 116).

2) Gud står bag, hvad der er godt i mennesket. Og han giver også den gode vilje til at gøre det, som er godt, ja endog hver god tanke (Fil. 2,13 og 2. Kor. 3,5). Kristus siger: Ingen kan komme til mig, hvis ikke Faderen drager ham (Joh. 6,44). Dette stemmer med, at 3) Gud udvirker alting, sådan som han har bestemt det efter sin guddommelige vilje (Ef. 1,5 og Mt., 10, 29-30).

C. Biskoppernes gensvar (herefter: biskopperne) begynder med at slå fast, at det aldrig har været kirkens eller teologers opfattelse, at mennesket ad naturlig vej kan kende Gud, som han er, eller at nogen kan dyrke og elske Gud af “wor blotte williã eller frij wilkaar forwden Gwdz naade oc hielp” (SPH IV,182). Kundskab om Gud kan kun opnåes ved troens gave, og sand Gudsdyrkelse, ikke uden nåde og kærlighed (SPH IV,183). Bisperne henviser i den forbindelse til Kirkens gudstjenester og bønner året igennem, hvor Gud anråbes om nåde for at mennesker kan få hjælp til at tænke og gøre “the ting som ere retsindigæ” (SPH IV, 183).

Men - understreger biskopperne - dette er ikke ensbetydende med, at menneskets frie vilje er intet. Den frie vilje skal “formedels” troen holde den menneskelige forstand “fangen” under Kristi lydighed, og “formedels” nåden og kærligheden byde over menneskets sind og evne, så den kristne derved bliver i stand til at elske Gud og næsten sømmeligt (ibidem).

Den frie viljes opgave er således, i kort form, ifølge bisperne, at give sit samtykke til troens gave og under medvirken (“met metgerning”) bruge nådens og kærlighedens gunstige gave (SPH IV, 184). Men helt afgørende er, at nåden kommer den frie vilje til hjælp.

På denne baggrund kan prædikanternes bevisførelse, baseret på Skriften, heller ikke overbevise biskopperne, for hvad andet vil Fil. 2, 13 og 2. Kor. 3, 5 sige end, at vi har behov for Guds nåde til at “baade berede oc arbeyde met oss sckynde oc røre oss till thet som got er,” så at vi derved må “mwæ tenckæ, welæ, oc kwnne gøre thet som rätt er.” (SPH IV, 184)

Og hvad går kirkens årlige kollekter ud på, hvis ikke på at bede om, at Guds nåde må komme både forud og følge efter, så “wij altiit mwæ bestædis i gode gerninger”? (SPH

IV, 185). Heller ikke dette eliminerer på nogen måde den frie vilje, tværtimod, ifølge biskopperne, den frie viljes embede er netop at føje sig efter denne forekommende nåde og arbejde (sammen) med den efterfølgende nåde i et ret kristent liv (ibidem). Og, følger biskopperne til, et gammelt ordsprog siger jo også: “Gud hjælper dem, som arbejde” (ibidem).

Som det er fremgået, er menneskets frie vilje, ifølge biskopperne, ingenlunde uvirksom, i forholdet til Gud. Men lige så klart er det, at den ingenting formår uden Guds hjælp. Dette koopererende forhold skinner også igennem, når biskopperne tilbagerviser de nævnte paulinske skriftsteder ved at fortolke dem ud fra deres umiddelbare kontekst (i.e.: Fil. 2,12: “Arbejd med frygt og bæven på jeres frelse” og 2. Kor. 3,6: “(Gud), som også har gjort os duelige til at være tjenere for en ny pagt..”).

Begge steder retter direkte og indirekte en appel til mennesket, ligesom biskopperne ser skriftstedernes adressat som et klart bevis på, at menneskets frie vilje i alle gode gerninger følger nåden og er Guds gerning følgagtig med en “willig tienistæ oc een tienistagtig williæ” (SPH IV, 186). Det samme synspunkt gør sig gældende, når biskopperne udlægger Joh. 6, 44: (“Ingen kan komme til mig, hvis ikke Faderen, som har sendt mig, drager ham”). Gud drager ikke nogen “nødt oc vuillig”, men menneskets frie vilje skal derimod “føge sig effter Gwd faders drætt, oc at icke forherde sytt hiartæ nar han hører hans røst oc kald, men strax oplade hannum nar han bancker paa dørren.” (SPH IV, 186).

Til prædikanternes argument mod den frie vilje om, at Gud gør alting i alle sine skabninger efter sin guddommelige viljes beslutning og plan (jvf. Ef. 1, 5. 11; Mt. 10,29ff), har biskopperne kun et udbrud til overs: “A huad er thenne beslutning syne mestere liig, Gwd gør alting vdi alle creatur, oc forti gør mennischins frij vilie inthet” (SPH IV, 186). I sandhed, fortsætter biskopperne, borttager dette bevis ikke mere menneskets frie vilje, end det fratager fuglene deres flugt, fiskene deres svømning, for ingen skabning iblandt dem alle er “platt ledig oc orckeløss.” (SPH IV, 186). Men i henseende til fri vilje overgår mennesket alle skabninger, fordi det er en “herre offwer syn gerning, oc kan forti baade gøre oc lade.” (ibidem)

Prædikanternes fejlagtige forsynsopfattelse giver biskopperne også skylden for, at de kortslutter i deres argumentation, når de påstår (ifølge biskopperne), at ligesom menneskets frie vilje intet kan gøre uden Guds nåde, som er fyldest for det evige liv, sådan sker der heller intet i hele verden uden Guds forsyn, altså har mennesket ingen fri vilje (jvf. SPH IV, 187).

Denne slutning beror på en misforståelse, ifølge biskopperne, nemlig at Guds forsyn eller forudseenhed skulle betyde, at alle ting som sker i verden, er forudsete af Gud og derfor må ske. Men sådan skal forsynstanken ikke forstås, mener biskopperne. Guds forsyn betyder, at den nødvendighed, hvormed alting sker, sker ikke, fordi det er forudset af Gud, men at noget vil ske, har Gud vidst fra begyndelsen (jvf. SPH IV, 188). At Gud tillader noget ske, er ikke ensbetydende med, at han bifalder, hvad der sker (jvf. SPH II, 191).

På samme måde er det med den frie vilje: Ligesom intet menneske er nødt til at handle, fordi vi veed eller ser det handle, sådan “nødis ingen heller till then gerning ther Gwd haffwer seedtt gøris skall, ther icke forti gøris at (fordi) Gwd henne forwistæ, men forti hwn sckwlde gøris ...” (SPH IV, 188). På denne måde ophæver forsynstanken ikke forestillingen om den frie vilje og det menneskeskelige ansvar.

Biskopperne laver en analogi til det menneskelige plan: “Som wij kende them ther gøre ildhe, swo kendher Gwd them ther sckwlle gøre ilde. Men som wortt kwndsckaff forti trenger ingen till wgerning, swo gør icke heller Gudz kwndsckaff” (ibidem).

Hensigten med denne pointerede forsynsforståelse er selvsagt at fastholde på samme tid Guds alvidenhed og menneskets ansvar, så Gud ikke bliver “een orsage oc een wijrckere till altt thet som syndelige giøris” (SPH III, 139). Men også fordi det derved understreges, at et menneske er ikke uden (med-) ansvar for dets frelse.

Biskopperne tøver ikke med at overføre forsynstanken på den aktuelle strid, idet prædikanterne med deres kætteri er et eksempel på, at Gud har forudset dette, og at det ikke kan være anderledes, ifølge biskopperne, ikke fordi Han (Gud) tvinger prædikanterne dertil, men fordi de ikke ville omvende sig, hvilket Han har vidst fra begyndelsen af (jvf. SPH IV, 189)

A2. *Biskoppernes* andet anklagepunkt er vendt mod den mening, som de tillægger prædikanterne, nemlig at det ikke står i et menneskes magt at gøre eller undlade at gøre (noget).<sup>491</sup>

B. *Prædikanterne* svarer, at ganske vist kan et menneske gøre mange naturlige gerninger (drikke, gå, spise osv.), men så længe vi forlader os på os selv, er alle vore gerninger udelige for Guds ansigt. Og sådan må det ifølge prædikanterne være, fordi et "ondt træ kan icke beræ andet end ond frucht" (jvf. Mt. 7, 17). Men det menneske, som Gud nyskaber, bliver i stand til at gøre det, som er godt og velbehageligt for Gud (Gal. 5), dog ikke ved egen magt, men ved Gud, som giver styrke og gør mægtig til sådanne gerninger (Fil. 4).

C. *Biskoppernes* gensvar til prædikanterne på dette punkt er meget udførligt og falder i tre hoveddele:

Første del drejer sig om synet på det naturlige, skabte menneske (1). Anden del belyser mennesket i relation til nåden (2). Tredje del behandler menneskets frie vilje over for Guds forsyn (3)<sup>492</sup>

(1) Det naturlige, skabte menneske. (SPH IV, 190-195).

Biskopperne kalder det "wildfarilsæ alsomfarligst" at hævde, at alle menneskets gerninger før nåden kommer til, er udelige, syndige og et ondt træs frugter. Et sådant udsagn, som af biskopperne opfattes som en definition på det skabte, naturlige menneske, som totalt fordærvet, strider, ifølge biskopperne, mod den bibelske opfattelse af mennesket. Biskopperne bruger et velkendt billede på den menneskelige natur hhv. vilje, nemlig lignelsen om den barmhjertige samaritan: det menneske, som blev plyndret og ligger såret og halvdød tilbage, er et billede på hele menneskeslægten

---

<sup>491</sup> Dette anklagepunkt er artikel 6 i *BiG*. Derpå følger prædikanternes svar og biskoppernes gensvar (SPH IV, 189-204).

<sup>492</sup> Biskoppernes gensvar i denne artikel viser - måske i endnu højere grad end ellers - hvor langt de to parter står fra hinanden, simpelt hen fordi de kommunikerer to forskellige teologiske budskaber. Herom i en afsluttende kommentar til de to artikler.

syndefald. Synden berøvede mennesket alle dets nådegaver og sårede den menneskelige natur, men dræbte den dog ikke. På samme måde er menneskets erkendelsesevne formørket, men ikke “platt wdslnwcht” (SPH IV, 191). Også Paulus taler for menneskets naturlige erkendelsesevne, understreger biskopperne, når han i Romerbrevet skriver, at Gud har åbenbaret sig for hedenske filosoffer (Rom. 1, 19), og at hedningerne af naturen gør, hvad Loven siger (Rom. 2, 14). Hedninger kan derfor øve gerninger, som “ere alsomeniste icke synd”, men heller ikke “vnøttige eller Gud vtachnemmelige” - ja, de (gerningerne) har sådanne “wilckaar”, at de ikke alene formilder pinen efter døden, men også kan anses af Gud for at være af den art, som “berede oc beqwemme mennisckin till naade och salighett...” (SPH IV, 192).

Når prædikanterne citerer Mt. 7,17 om det onde træs onde frugter, så tolker biskopperne det heller ikke som et udsagn om menneskets natur, men at det er menneskets onde vilje og onde mening, der hentydes til, og som frembringer et ondt træ og onde frugter. Biskopperne kan således slå fast med syvtommersøm, at ingen skabnings natur er ond, hvilket også kristendommens fædre mener, selvom (!) kætteren Manichæus (perseren Mani, korsfæstet 273 e.Kr.) har sagt noget andet (SPH IV, 192). Og som en naturlig forlængelse heraf skriver biskopperne: “Nw er inghen mennisckis ondsckaff swo storer oc swo forherdett at hwn haffwer iw stwndwm een god willia oc een retsindig tanckæ.” (ibidem).

Det fremgår således med al tydelighed, at det katolske parti fremfører et konsekvent udformet imago-Dei argument til at underbygge opfattelsen af en fri vilje over for prædikanternes benægtelse.<sup>493</sup>

(2 a) Menneskets vilje - under synden, *før* nåden (SPH IV, 195-197).

---

<sup>493</sup> Imago Dei (gudbilledlighed) har udgangspunkt i Genesis 1, 26-31; hos Irenæus sker en differentiering i ‘imago’ og ‘similitudo’, hvor sidstnævnte bortfalder med syndefaldet, men rekapituleres gennem frelsen i Kristus; ordet ‘recapitulatio’ peger på menneskets genskabelse af den oprindelige gudbilledlighed, som gik tabt ved syndefaldet, men gennem Kristus rekapituleres; gudbilledlighedstanken i den kristne tradition er således et andet udtryk for “Zweck oder Ziel der göttlichen Hervorbringung des Menschen” (Christoph Marksches, art.: *Gottebenbildlichkeit* II, i: *RGG* 4, Band 3, 2000, 1162 ).

Biskopperne stiller her den falske, kætterske opfattelse, som repræsenteres af bla. Pelagius og Luther (selvom deres mening er "plat modstandig") over for den sande, kristelige, som kirken er garanten for.

Dette er kirkens bekendelse og lære "som altiit met sckriffte oc skiel gaar then rette vey" (SPH IV, 195), at uden nåden kan den frie vilje intet gøre, som er en evig løn værd, men den kan dog udrette sådanne gerninger, der "alsomenistæ icke eræ nogen synd, men eræ swodane hoess Gwd, at the enchten formilde then ewige pynæ, eller forløssning for tymelig sckade, eller the oc forhwerffwe nogen tymelig lycke oc welferd." (SPH IV, 195) - ligesom disse gerninger ofte "berede oc beqwemme mennisckin till Gwdz naade" (ibidem), en opfattelse, som allerede er anført, påpeger biskopperne, og som er i forlængelse af synet på menneskets natur (jvf. ovenfor).

Luther og prædikanterne viser sig netop på dette punkt som de blinde vejledere, de er, ifølge biskopperne. For ved at påstå, at menneskets frie vilje før nåden intet andet kan end at synde, lader de det syndige menneske i stikken - og overlader det til fortvivlelse. For hvad håb har det menneske, som er stedt i synd, når han hører, at han ikke kan andet end at begå den ene synd efter den anden, også når han gør sit yderste?

Og bisperne føjer til støtte for sit synspunkt en række Skriftsteder, som alle indikerer, at det syndige menneske - før nåden gives - er i stand til at råde for sine handlinger (f.eks. Gen. 4,7: Syndens "vil begære dig, men du skal herske over den!"; Ez. 18,30: "Vend om! Vend jer bort fra alle jeres overtrædelser ..."; Mt. 7,7: "Bed, så skal der gives jer; søg, så skal I finde; bank på, så skal der lukkes op for jer").

Hvorfor er, spørger biskopperne, den hellige Skrift fuld af sådanne opfordringer til syndige mennesker om at gøre bod for synden, aflægge den og omvende sig, "om the kwnne inthe godt gøre, och komme igeen till Gwdz naadhe?" (SPH IV, 196).

Eller er det mon sådan, fortsætter biskopperne, at den åbenlyse synder (tolderen, Luk., 18,13), som slår sig for brystet og udbryder: "O Gwd, wær mig arme syndere naadig oc gwnstig" begår en dødelig synd? (jvf. SPH IV, 197).

Luthers og prædikanternes opfattelse af menneskets vilje under synden må, efter biskoppernes mening, derfor ikke blot flyes som et sandt kætteri, men også fordømmes,

fordi den giver “orsage till misshob, mistrøst, forherdet ondsckaff, oc all forbiistring oc blindhet.” (SPH IV, 197).

(2 b) Menneskets vilje - under nåden (SPH IV, 197-199).

Biskopperne har tydeligvis været bekendt med nogle af de centrale tanker fra Martin Luthers *De servo arbitrio*. Dels refereres der udtrykkeligt til skriftet i artikel fem, dels har biskopperne fat i Luthers grundtanke om, at menneskets vilje før nåden helt er i syndens vold, og at mennesket efter at nåden er kommet til, helt er regeret af den. Menneskets situation er altså fundamentalt set en anden *før* nåden end *efter* nåden. *Efter* (eller under ) nåden skal alt godt og fortjenstfuldt, som mennesket gør, tilskrives nåden. På samme måde er menneskets vilje regeret og bevæget helt af Guds nåde, ganske som et redskab bevæges af en håndværker og uden ham “er platt vdweligtt och wnøttheligt.” (SPH IV, 198).

Denne opfattelse er, ifølge biskopperne, i modstrid med den kristne, vedtagne lære. Kirkens lære forudsætter nemlig, at nåden udvirker den største part og øver den ypperste part i de gode gerninger, ikke desto mindre gives menneskets frie vilje “then macht hannum bør at haffwe, suo att Gwd haffwer mennisckins willia till een methielperæ, icke forthi Gud haffwer willien behoff, men att willien scall icke siwnis att ware forgewis sckafft oc giffwen mennisckin...” (SPH IV, 198).

Hvis man helt forkaster den frie viljes medarbejderskab, kaster man vrag på menneskets skabthed - og dermed på Guds første skabelse, “som er natwren oc mennisckins frij willia, ther er aff synden icke dræbt, men ilde saar giordt, formørckett, men icke platt wdslwcht.” (SPH IV, 194).

Når biskopperne så konsekvent lader den frie vilje beholde sin (lille) del - og som mennesket ikke skal rose sig af, for også den frie vilje er i sidste instans en Guds gave (ibidem) - skyldes det, at biskopperne understreger imago-Dei tanken.<sup>494</sup> Af samme grund ser biskopperne heller ikke nådens tilkomst som en radikal nyskabelse af den

---

<sup>494</sup> Jvf forrige note.



menneskelige natur og vilje. Ordet som biskopperne bruger er da også *genskabelse* (“geensckabning”, SPH IV, 194), dvs. nådens tilkomst betyder, at menneskets lemlæstede natur heles eller gendannes.

Endelig giver biskopperne en mere fornuftsbetonet grund til, at Gud samarbejder med den frie vilje om de gode gerninger, nemlig at viljen ikke skal synes “att ware forgewis sckafft oc giffwen mennischin” (SPH IV, 198). Denne samvirken mellem Gud og mennesket ser biskopperne bekræftet af Skriften, som f.eks. kan betegne Gud som “wor herre”, “wor hwssbonde” og mennesket som hans “tieneræ”, “arbeygderæ”, “leyeswøne”, “tilsiwenssmend”, “fogeder”, “plowmend”, “wyngordzmend”, “byggeræ” oc andre figwrlige naffn”, som alle viser, at mennesket gør en gerning og ikke “platt liide oc anamme gerning vdi oss.” (SPH IV, 199).

Biskopperne henviser også til Paulus 1. Kor. 3, 9, at “wij eræ Gwdz metgøreræ” (ibidem). Kan det siges tydeligere, spørger biskopperne, om det “samfwnd” der findes i alle gode gerninger imellem Guds nåde og naturen? (jvf. ibidem).

### (3) Menneskets frie vilje og Guds forsyn (SPH IV, 199-204).

Spørgsmålet om den frie vilje contra Guds forsyn kalder biskopperne både farligt og meget indviklet! Emnet er, understreger biskopperne, ransaget og undersøgt af kristendommens filosoffer og lærefædre, og den kristne tros opfattelse er, at menneskets vilje og Guds forsyn bør forbindes i et “wransagelig grantscke” (uransageligt forhold/forstand), idet de hver især og sammen udgør den “christne Religions tvende Fundamenter” (SPH IV, 200).

Biskopperne ser en række fatale konsekvenser, hvis ikke denne dobbelthed fastholdes. Hvis man f.eks. ophæver forestillingen om den frie vilje og lader alting ske af nødvendighed og Guds uforanderlige forsyn, så kuldcastes al hellig Skrift og bliver til intet (ibidem). Hvad biskopperne her tænker på, er de mange tilskyndelser og bud og advarsler og råd, som Skriften er fuld af og som alle ville være “forgæwis giort, hwar mennischins frij williæ kwnne ingen ting enchten lade eller gøre.” (ibidem).<sup>495</sup>

---

<sup>495</sup> Jvf. også *Undervisning om Luthers Handel*, SPH I, 270. 271.

Biskopperne trækker også på de hedenske filosofers indsigter og argumenter.

Når stoikerne f.eks. benægtede en fri vilje og i stedet antog altings uforanderlige skæbne, så advarede andre hedenske filosoffer som f.eks. platonikere og aristotelikere mod denne tankegangs farlige konsekvenser. For hvis alle mennesker deler de samme skæbnes vilkår, hvordan skal et samfund og en samfundsorden kunne bestå og håndhæve sin myndighed, som netop er baseret på, at der udstedes love, og at der kan straffes og belønnes (jvf. SPH IV, 201).

Tilmed gør man Gud til en despot og ophavsmand til al synd og ondskab i verden, hvis mennesket er uden ansvar for dets handlinger, fordi alting sker af nødvendighed (jvf. SPH IV, 201).

Biskopperne mener nu at kende indvendingen fra luthersk hold, nemlig at forsynstanken og den u-fri vilje hævdes for at kunne yde Gud den fulde ære for et menneskes frelse.

Som om Gud ikke kan prises - indvender biskopperne - uden at man behøver at gøre mennesket, Guds egen skabning, til et “dieffwelscaff, eller om noghett kan tenckis werræ” (SPH IV, 202).

Snarere er det sådan, at Guds ære bliver større ved, at mennesket har frihed til at gøre eller undlade - friheden er jo aldrig så stor og stærk, minder biskopperne om, at den kan erhverve mennesket dets salighed. Ud af Skriften lærer vi, understreger biskopperne, at der tilkommer Gud al ære, fordi han har givet mennesket del i sine guddommelige egenskaber, det er: forstand, frihed, vilje og tanke. Den opfattelse er at vise Gud meget større ære, end om man sagde, at alle menneskets gerninger gjordes af nødvendighed. Eller at mennesket var nødt og tvunget “wnder sckeffning (skæbnen)” og ikke vidste mere af sin gerning end “ild og wand, asen oc hestæ, hwnde oc swien” (SPH IV, 202)<sup>496</sup>

Biskopperne vil således energisk benægte, at menneskets frie vilje indebærer, at Guds ære vanæres. Det er lige modsat! Menneskets frie vilje og samarbejde med nåden er en restituerende af viljens iboende evner.

Derfor kan biskopperne også til slut (det er stadig Helgesens tilføjelse) ganske naturligt føje den frie viljes virke ind i et taknemmeligt, bekendelsesagtigt udsagn, som er en lovprisning af første trosartikel (“Uij bekende....”, SPH IV, 202f). Her giver

---

<sup>496</sup> Dette forsvar for tanken om Guds ære (SPH IV, 202,8-203,8) er Helgesens egen tilføjelse (jvf. SPH VII, 125).

biskopperne udtryk for, at ligesom menneskets gode gerninger er en særlig nåde, sådan “tilstaa wij”, at al dueligheid, overvejelse, snildhed, magt og styrke, hvormed mennesket kan føje sig efter Guds sind og vilje, er en særlig Guds gave og gunst. “Oc icke thet aleenæ, men att mennischin er till paa iorden, haffwer liiff, rørilsæ, lycke oc welfardtt, kaldhæ wij oc swo Gwdz gaffwe.” (SPH IV, 203).

Biskopperne slutter med til sidst at vedgå over for prædikanterne, at emnet menneskets frie vilje og Guds forsyn er “diwb, farlig, oc møgett wcklar”, og at Origenes og Hieronymus erkendte problemets uløselighed. I dette som i andre vanskelige spørgsmål er det fornuftigste derfor, at udbryde med Paulus (Rom 11,33: “O Gwdz rigdoms, wiissdoms og vittighetz diwbhet, hwad ere hanss domme wbegribelige, oc hans weyæ wransagelighæ.” - Eller med samme Paulus’ ord (2. Kor. 10,5) at holde vores forstand som fange i Kristi lydighed og tjeneste (SPH IV, 204).

Og så slutter biskopperne deres svar til prædikanterne med nogle visdomsord fra digtere og Ordsprogenens bog om den menneskelige indsigts grænser.

### **Viljestemaet i Helgesens forfatterskab i øvrigt**

Nedenfor følger en oversigt over de vigtigste steder i Helgesens forfatterskab, hvor vilje-temaet i øvrigt omtales:

Første reference er *Sendebrev til Hr. Tyge Krabbe om Luthers Handel* (1526) (SPH I, 261-281). Helgesen begrundet den frie vilje med Skriftens mange påbud om “at göra och latata”, at menneskets frihed netop består i ved nådens hjælp at kunne gøre det rette, at Gud ikke er ophav til det onde, og at der er en fare ved at ransage det, vi ikke må (Guds visdom og forsyn) (jvf. SPH I, 269f.).

Anden reference er *Svar til Kong Gøstaff* (1528) (SPH II, 117-332). Helgesen strejfer emnet i sit svar på kongens 8. spørgsmål om dyrkelse af helgener (p. 236ff). Helgesen går her i rette med den opfattelse, at bøn til helgener ikke nytter, fordi Gud ikke lader sig bevæge af sine “methielpere”; og at hvis Han vil, så lader han nok tingene ske “wden wor bøn, nar hans willie er saa fast, at han kan icke wendis”. Og vil Han ikke, som vi vil, da kan ingen bøn “forhuerffue hanwm wdaff” (p. 256). Helgesen advarer mod den slags vidtløftig tale. Gud har ingen steder opfordret os til at granske i, hvad

Gud har tænkt sig med os eller hvad han vil gøre eller undlade at gøre for vor skyld: “Ther som wij motte giffue oss wdi saadan daarlig snack modt Gudt, tha giøre wij aldrigh Gudtz willie”, hellere skulle vi gøre “hans benedide willie (som) biwdess paa mange steder.” (SPH II, 256f).

Tredie reference er i skriftet *Svar på Malmøbogen* (1530) (*Svar paa den bog som borgemestere oc raad i Malmø lod udgaa om reformationen i deres by*, SPH, III, 57-284). Her opregner Helgesen i kapitlet “Om predickin oc sang” (SPH III, 133ff) bl.a. et flere sider langt synderegister med eksempler på lutherske ugerninger og vranglærdomme, herunder synet på den frie vilje, som han formulerer sådan: “att negte mennichins frij willie ij giörinde oc ladinge, oc siige att Gud er een orsage oc een wijrckere till allt thet som syndelige giöris, dog allt gott er hans rette werck, oc allt ontt hans retferdige tilladilse” (SPH III, 139). Dette udsagn finder Helgesen hverken har medhold i Skriften, ej heller har han “formercktt noghen god frucktt aff sliig predicken” (SPH III, 141).

Et andet argument mod den frie vilje, som Helgesen jævnligt forsvarer sig imod er, at hævdelser af en fri vilje skulle betyde, at Gud fratages æren for menneskets frelse. Dette spørgsmål vil blive belyst yderligere i afsnittet om tro og gerninger, men i *Svar på Malmøbogens* sammenfatning (“swmmelige beslutting”) har han meget præcist udtrykt, hvad han mener om den indvending: “Nar wij siige att wor frij willie haffuendis tröst oc biistand aff Gudtz synderlige naade, oc aff henne rörd, raad, oc regeerett, kand holde Gudtz bud, oc giøre the gode gierninger som hoss Gud ansees till salighedtz lønn, tha siige the oss att giffue mennischelig magtt oc frij willie then ære, att wij (Gudtz naade forwden) formedels thenom kwnne forhuerffue himmeriigis riige.” (SPH III, 257, jvf. også SPH V, 296). Men den anklage er falsk, understreger Helgesen, “... ligerwiis som wij icke wiiste att rett salighedtz oc retferdighedtz grwnd oc begyndilse wore induortelig, oc wijrckedis fordi aff Gwdtz raad oc rørilse formedels troen, haabett oc kierlighed wdi wore hierter oc conscientzer.” (SPH III, 257).

Fjerde reference er Helgesens skrift *Om den Lutherske Handel* (1532) (SPH V, 3-92). Skriftet er fortrinsvis bygget over et sendebrev af Erasmus.<sup>497</sup> Her har Helgesen indføjet

---

<sup>497</sup> Jvf. kommentarbindet, SPH VII, 137.

et stykke (SPH V, 49, 22-55, 18), hvori han også kort omtaler viljesspørgsmålet. Han konstaterer tørt – og med slet skjult foragt – at de samme (lutheranere), som bekender, at mennesket ikke har nogen fri vilje, (de) gør til overmål “i thenne tiid ... icke Gudtz men theris egen villie” (SPH V, 52), hvilket har åbenlyse ulyksalige følger både for kirken og samfundet (jvf. også SPH V, 54).

Femte reference er i *En kort Undervisning til en kristelig Forening og Forligelse* (SPH V, 257-322), som er Helgesens oversættelse og bearbejdelse af Erasmus' skrift *De sarcienda ecclesiae concordia* (1533)<sup>498</sup>. Heri indgår et mindre kapitel om menneskets frie vilje (jvf. SPH V, 269). Helgesen har på dette sted tilføjet nogle bemærkninger, hvori han tilbageviser påstanden om, at kirken skulle have lært pelagianske synspunkter: ”Icke haffuer heller kirckin thet noghen tiid trott eller lært, som henne paasiigis, att mennischin kand worde salig aff syn eghen magt Gudz naade for wden, Fordi thet er Pelagij kietteris gamble fordømde mening.” (SPH V, 269).

Sjette reference finder vi i Helgesens *Optegnelsesbog (Blandede optegnelser paa latin og dansk)* (SPH, VI 153-199). Denne indeholder en afskrift af kapitel 30 af Augustins skrift *De spiritu et littera ad Marcellum* (412) (SPH VI, 153), hvor Augustin præciserer forholdet mellem nåden og den fri vilje. Kapitlet indledes med spørgsmålet: “Liberum ergo arbitrium euacuamus per gratiam?” som besvares med et: “Absit” – derpå trækker Augustin parallellen til forholdet mellem ‘lex’ og ‘fides’ for at fastslå: “... ita liberum arbitrium non euacuatur per gratiam, sed statuitur: quia gratia sanat voluntatem qua iusticia libere diligatur”.<sup>499</sup>

Desuden bevidner den del af forfatterskabet, som er blevet kaldt *Egenhændige tilskrifter af Paulus Helie i trykte bøger fra hans bibliotek* (SPH VI, 203-290),<sup>500</sup> om Helgesens stærke optagethed af emnet. Det fremgår ikke mindst af de mange tilskrevne kommentarer (scholier) til de paulinske breve i hans eksemplar af Erasmus' udgave af

<sup>498</sup> Jvf. kommentarbindet, SPH VII, 143.

<sup>499</sup> SPH VI, 153.

<sup>500</sup> Redegørelse for *Optegnelsesbogen* (SPH VI, 153-199) og *Tilskrifter i trykte bøger* (SPH VI, 203-290) gives i SPH VI, 312ff. 316ff og SPH VII, 179ff. 187ff.

Pauli breve fra 1534 (*Epistola Pauli in versione Erasmi*. Roskilde 1534, SPH VI, 213-290).<sup>501</sup>

Endelig skal kort nævnes de steder i Helgesens forfatterskab, hvor han direkte har referencer til Erasmus' og Luthers skrifter om viljesspørgsmålet.<sup>502</sup>

Hans Peters konkluderer i sin artikel "Hvilke skrifter af Erasmus af Rotterdam har Paulus Helie læst?", at Helgesen har læst Erasmus' *Hyperaspistes* I og II fra hhv. 1526 og 1527 (hvorimod det, i følge Hans Peters, ikke kan påvises, at han har læst *De libero arbitrio*, fra 1524).<sup>503</sup> Formuleringer fra *De libero arbitrio* går derimod igen i *Hyperaspistes* (f. eks. at striden ikke drejer sig om Skriften, men om Skriftens rette mening). Peters peger ligeledes med rette på, at det på baggrund af de fundne henvisninger ikke først og fremmest er den specifikke viljesproblematik, Helgesen er gået efter i disse skrifter. En egentlig diskussion af dette emne i den danske litterære fejde à la Erasmus - Luther fejden synes ikke at have forekommet mellem de stridende parter i Danmark.

<sup>501</sup> Tilskrifterne til Paulus-udgaven fremgår af SPH VI, 213-290: "Scholia marginalia til Textus omnium Epistolarum beatissimi Pauli apostoli versionis Erasmi Roterodami", Roskilde 1534, jvf. f.eks. til Gal. 5,13 (VI, 215); Rom. 3,5 (VI, 240); 6,19 (VI, 244) Rom. 9,20 (VI, 249) og 9, 25 (VI, 250); Ef. 5,15 (VI, 217); 2. Tim., 2,21 (VI, 226); Hebr. 12,12 (VI, 236); m.fl., som alle er et forsvar for den fri vilje; forfatterskabet til scholierne skyldes enten Helgesen og/eller en ham nært stående medarbejder, jvf. SPH VII, 189ff og SPH VI, 316ff, desuden J. Oskar Andersen, *Paulus Helie I*, op. cit., 72, som dog tilføjer, at en evt. endelig stadfæstelse af Helgesens forfatterskab til "Scholia marginalia" ikke ville ændre eller tilføje noget i redegørelsen for hans teologiske grundprincipper (p. 72).

<sup>502</sup> Det følgende bygger fortrinsvis på Hans Peters afhandling, *Paulus Helies forhold til Erasmus af Rotterdam*, Københavns Universitet 1967 (upubliceret speciale i historie), 26ff og samme forfatter, "Hvilke skrifter af Erasmus af Rotterdam har Paulus Helie læst?" i: KS 1969, 50-77; Hans Peters har i sin afhandling fundet yderligere citater fra *Hyperaspistes* I og II i Helgesens skrifter (i forhold til de anførte i kommentarbindet, SPH VII, 308), disse supplerende fund er: *Hyperaspistes I*: SPH II, 28, 5-6; 32, 8-11; 53, 27-28; 102, 13-15; 123, 21-23; 138, 23-25; 324, 27-325,7; 325, 10-326, 2; SPH III, 60, 12-18 (frit gengivet); SPH IV, 115, 5-8 (meget fri gengivelse); 116, 9-11; 198, 22-23; SPH V, 261, 26-29; *Hyperaspistes II*: SPH II, 306, 28-30 (meget frit); SPH II, 320, 14-19 (fri gengivelse?); SPH II, 320, 20-21; SPH IV, 198, 4-7 (den samme tanke hos Erasmus); SPH IV, 199,15; 200, 1-13 (samme tanker hos Erasmus); SPH IV, 202, 9 (vist nok citat af Erasmus).

<sup>503</sup> jvf. Hans Peters, "Hvilke skrifter", op. cit., 67;

Fra de danske prædikanter side møder vi således kun en udførligere redegørelse for spørgsmålet hos Malmøreformatoren Frands Vormordsen. Den forhenværende karmelittermunk og lektor ved karmeliterkollegiet i København var i 1529 rejst til Malmø, hvor han snart tilsluttede sig den reformatoriske bevægelse og endte som superintendent i Lunds stift. Og i 1531 lader han i Malmø udsende skriftet: *En kort Forklaring og Forskjel paa den evangeliske og papistiske Prædiken og Lærdom*.<sup>504</sup>

Et af kontroverspunkterne, som Vormordsen tager op i skriftet, er den ”Papistiske lærdom” om ”wor egen magt oc fry vilie” (p. 6f). Skriftet viser, hvor hårdt synspunkterne er trukket op imellem de stridende parter. Vormordsen giver udtryk for et klart luthersk præg (augustinsk) synspunkt, nemlig at Guds nåde og Helligåndens hjælp bevirker alt i Gudsforholdet. Siger man – som papisterne – at een part gør Gud ved sin nåde og en anden part ”wi”, da antaster man Guds magt og ære. Vormordsen kan derfor tage sin gamle kollega og ven Helgesen i skole med ordene: ”ney, icke saa myn broder, han vil haffue sin ære allene, thy han gjør alt got allene, oc wij aldelis inthet.” Det er Gud, som gør, understreger Vormordsen, ”alle tingest (som godhe ere) udy oss alle, thj aff hannom vedt hannom oc udy hannom sker thet altsammen Hannom være fordi ære loff oc priss til euig tiidt Amen” (p. 7) Vormordsen gør dog lige så åbenlyst den ”papistiske lærdom” uret, når han frasiger papisterne nødvendigheden af nåden og Helligånden i frelsen, hvilket turde været fremgået af gennemgangen ovenfor.

## Sammenfattende kommentar

Det er åbenlyst, at de stridende parter taler forbi hinanden. Biskopperne har ikke haft øje for, hvorfor prædikanterne må udtrykke sig som de gør, hvis disse vel at mærke skal være konsekvente i deres syn på nådens ”Alleinwirksamkeit”.

Prædikanterne er på dette punkt drevet af den lutherske dagsorden, som er: totus homo coram Deo peccator. Stedt for Guds ansigt og Guds retfærdighed er alt hos mennesket

---

<sup>504</sup> Fr. Vormordsen, *En kort Forklaring...*, i: H.F. Rørdam, *Skrifter fra Reformationstiden*, op. cit., (1888), 3-28.

syndigt. Derfor må beskrivelsen af menneskets situation tage *udgangspunkt* i dette, at menneskets frelse beror på Guds nåde og tilgivelse *alene*.

Prædikanterne har ikke leveret, og heller ikke intenderet, nogen lære om menneskets natur. De benægter selvsagt ikke en vis frihed i jordiske forhold. Men sådanne overvejelser måtte regnes til det sekundære i forhold til det, der var hovedsagen. Herved er de danske prædikanters syn på samme linie som andre protestantiske bekendelser, f.eks. *Confessio Augustana*. Den har ingen artikler eller lære om menneskets gudbilledlighed. Her gælder det, med Granes ord om Luther og de øvrige reformatorer: "Reformatorerne har ingen lære om mennesket i og for sig, men kun om mennesket i dets forhold til Gud".<sup>505</sup>

Også for prædikanterne var hovedsigtet at understrege Guds nådes enevirkning i modsætning til al menneskelære og menneskegerning (N.K. Andersen).<sup>506</sup>

Til forskel herfra følger *Biskoppernes Gensvar* sig - med dens fastholden både af imago Dei-tankens og Guds nåde i bestemmelsen af den frie vilje - ind i den augustinsk-thomistiske tradition.

Det forekommer åbenbart, at Helgesen selv står i denne tradition.

#### Ekskurs om den frie vilje:

Selvom menneskets vilje først og fremmest er tematiseret i den jødisk-kristne tankeverden, er viljesbegrebet dog ikke uden rødder i den antikke, græske tænkning. Både i den platonske stræben efter det Gode (læren om eros) og den aristoteliske attrå efter det højeste etiske mål (eudaimonía) understreges menneskets vilje og ansvar for valget af det rette.<sup>507</sup> Også inden for den stoiske filosofi møder vi en stræben efter etisk dygtighed, dvs. at leve i harmoni med menneskets egen og altets natur. Men vanskeligheden i den stoiske tanke ligger på den anden side i, hvordan viljen og den hertil knyttede frihed kan bestå over for

<sup>505</sup> L. Grane, *Confessio Augustana*, op. cit., 29, jvf. 41.

<sup>506</sup> N.K. Andersen, op. cit., 164.

<sup>507</sup> Bent Dalsgaard Larsen, *Menneske og samfund. Studier i det antropologiske grundlag for samfundstænkningen hos Augustin*, Aarhus, 1982, 218ff.



stoicismens ubetingede determinisme, en problematik som i høj grad genfindes i den kristne tradition. Den sidste station - men ikke mindst vigtige - på vejen mod den kristne refleksion over viljesspørgsmålet udgøres af nyplatonikerne. Gennem nyplatonikeren Plotin får vi givet en eksplicit analyse af viljen og dens ontologiske plads.<sup>508</sup> I Plotins intelligible verdensbillede vil den guddommelige sjæl (psyché) i mennesket søge bort fra legemet og fra den sanselige verden tilbage til sit åndelige udgangspunkt, Den ene (Gud). Den dynamiske kraft i denne stræben efter forening med den "himmelske fader" er både intellekt og vilje. Denne bevægelse fra mørket mod lyset, fra materien mod ånden, er samtidig forudsætningen for, at viljen kan blive frigjort fra materien og mennesket finde sin sande identitet i overensstemmelse med sin bestemmelse. Den endelige frigørelse af viljen har således sin forudsætning i, at mennesket har sin kilde i det åndelige.<sup>509</sup> Hele denne "viljesmetafysik" får betydning i den senere vesteuropæiske tænkning, ikke mindst hos Augustin, som fører den ind i den kristne livsforståelse. Det er dog først med Pelagius' og Augustins' strid om den frie vilje i begyndelsen af 400-tallet, at dette tema for alvor kommer på dagsordenen i den vesterlandske teologi. Hverken for Augustin og Pelagius eller for eftertiden drejer det sig om det filosofiske spørgsmål, hvad er et menneske i og for sig. Men debatten skal hele tiden ses i sammenhæng med det teologiske/soteriologiske spørgsmål, hvordan frelses det kristne menneske?

I den forstand har diskussionen om den frie vilje et fællestræk med oldkirkens anden store teologiske strid i 300-tallet, de såkaldte kristologiske og trinitariske stridigheder. Både i 300- og 400-tallet gjaldt striden menneskets frelse. Mod de arianske kættere i 300-tallet lød Kirkens sejrende argument: Er Kristus ikke sand Gud og sandt

---

<sup>508</sup> B. Dalsgaard Larsen, op. cit., 226.

<sup>509</sup> Jvf. B. Dalsgaard Larsen, op. cit., 227.

menneske i samme person, kan han ikke befri mennesket fra synd og død. I striden med Pelagius var det tilsvarende Augustins opfattelse - som blev stadfæstet af Kirken - at frelsen er Guds eget værk og ikke noget, der kommer fra mennesket.

Ikke desto mindre har Pelagius' tanker levet som en understrøm i den kristne kirkes interne debat lige siden. Han lagde hovedvægten på kristendommens etiske aspekt. Mennesket har en medfødt evne til at vælge mellem godt og ondt. Uden denne frihed til at vælge giver Guds belæring ingen mening, og mennesket vil ikke kunne drages til ansvar for sine handlinger. Denne tankegang hos Pelagius skal ses i nøje forbindelse med hans afvisning af enhver forestilling om arvesynden. Mennesket er af væsen godt, og synden er altid aktuel synd, en overtrædelse af Guds vilje gennem en fri beslutning. Guds nåde opfattedes først og fremmest som en støtte for viljen til at vælge det gode. Ved Guds nåde og syndsforladelse hjælpes den kristne således til at leve mere og mere syndefrit. En følge af denne tanke er, at mennesket gennem sine handlinger får et medansvar for sin frelse. Pelagius udfoldede dette synspunkt bl.a. i sit hovedværk *Expositiones XIII epistularum Pauli Apostoli* (410).

Skarpt i modsætning hertil stillede Augustin sig med sin lære om friheden, synden og nåden, som han fremlagde i en række antipelagianske skrifter, bl.a. *De spiritu et littera* (412), *De natura et gratia* (415), *De gratia et libero arbitrio* (420) og *Contra Julianum* (421).

Augustin havde tidligere formuleret sig om den frie vilje, i bl.a. sit skrift *De libero arbitrio* (395), som var vendt mod manichæerne. Heri havde han fremhævet, at det onde ikke bundes i noget substantielt, men har sin oprindelse i menneskets frie vilje og frie valg af det onde. Derfor var det uberettigt at anklage Gud og tilværelsen som helhed for det onde. Med pelagianismen var fronten nu en anden. Augustin erfarede, at pelagianerne kunne bruge - og brugte - hans synspunkter fra

*De libero arbitrio* til støtte for deres egne ideer. Derfor måtte Augustin tage spørgsmålene om den frie vilje op til fornyet behandling og analyse. Dette sker ved at han sætter den menneskelige vilje over for fundamentale teologiske emner som syndefald, Kristi forløsergerning, tro, etc.

Hovedsynspunktet i de antipelagianske skrifter er, at det er Guds nåde alene som udvirker menneskets frelse. Augustins mening er, at menneskets godhed aldrig kan være dets egen, men må have sit udspring i Gud, som er det højeste gode, sandheden og kærligheden (Leif Grane). Hos Augustin trækkes en afgørende streg i Guds frelseshistorie ved mennesket før og efter syndefaldet. Før syndefaldet (*ante legem*) var mennesket istand til ved Guds nåde (*prima gratia*) at ville og kunne det gode. Mennesket havde frihed til "*posse non peccare*". Ved Adams ulydighed mod Gud gik ikke alene fællesskabet med Gud tabt. Men begæret (*concupiscentia*) satte sig på viljen og bortvendte den fra Gud. Begæret, *concupiscentia*, blev nu det herskende princip i mennesket. Friheden til ikke at synde blev afløst af et "*necessitas peccandi*" eller et "*non posse non peccare*".

Augustin mener derfor ikke, at mennesket efter faldet har nogen fri vilje i egentlig forstand, dvs. frihed til det gode. Mennesket har kun frihed til at synde. Mennesket er blevet fordærvet i sit inderste og er uhælpeligt i syndens magt. Dette synspunkt medfører selvsagt, at mennesket selv hverken har evne eller mulighed for selv at medvirke til sin frelse.

Frelsen kan kun komme gennem Guds indgriben, fra Guds nåde alene. Med Kristi formidlingsværk (*gratia Dei per Christum*) genoprettes fællesskabet med Gud. Gud befrier gennem nåden mennesket fra dets fangenskab under *concupiscentia*.

Ved at Guds kærlighed indgydes i menneskets hjerte (*gratia infusa*), restitueres den menneskelige vilje, så den atter *vendes* mod

Gud som sit mål og kan ville og gøre det gode. Nåden bevirker en 'ny' vilje gennem "infusio caritatis", som sætter den i stand til at vende sig fra verden til Gud ("Iustificat Deus impium non solum remittendo quae mala fecit sed etiam donando charitatem ut declinet a malo et faciat bonum per spiritum").<sup>510</sup> Den indgydte nåde er således udgangspunktet og midlet i den vedvarende kamp, som den kristne livet igennem fører mod det onde (begæret). "... også det allerførste udgangspunkt for troen i mennesket og det allerførste moment af disponibilitet hos mennesket er Guds gave og Guds nåde. Gud forbarmer sig ikke over menneskets gode vilje og ønske om frelse, men menneskets gode vilje og ønske om frelse er selv en frugt af Guds barmhjertighed".<sup>511</sup> Troen og viljen er således helt Guds gave. Nåden er nåde, gratia dei gratis datur.

Det er således et hovedærinde hos Augustin at afskære enhver menneskelig fortjeneste i frelsessagen. Dette bliver ikke mindst klart, hvor det drejer sig om begrebet 'meritum'. Troen er en sådan meritum, men den er en meritum ex gratia. Dette gælder også for de gerninger, som troen bevirker, de er virkninger af nåden - "merita nostra munera Dei".<sup>512</sup> I forlængelse heraf kan Augustin hævde, at når Gud belønner den kristnes gerninger, så belønner Gud i virkeligheden sine egne gerninger: "... cum Deus coronat merita nostra, nihil aliud coronat quam munera sui".<sup>513</sup> Den overordnede intention for Augustin er hele tiden at rydde enhver menneskelig selvros af vejen (i spørgsmålet om frelse): "in nullo gloriandum, quando nostrum nihil est".<sup>514</sup>

---

<sup>510</sup> Jvf. R. Seeberg (Hrsg.), *Die Dogmengeschichte der alten Kirche von D. Thomasius* (1886), 516ff; 532.

<sup>511</sup> B. Dalsgaard Larsen, op. cit., 261.

<sup>512</sup> R. Seeberg (Hrsg.), op. cit., 536

<sup>513</sup> Ibidem.

<sup>514</sup> Ibidem.

To spørgsmål melder sig nu: Når nåden har denne afgørende funktion, hvad bliver der så af det kristne menneskes frihed? Augustins svar er, at jo mere nåden får overtaget, desto mere bliver den kristne befriet fra syndens tvang og opnår derved desto større frihed og kraft til at gøre og blive i det gode. Og lige præcis dette kvalificerer og kendetegner den kristnes sande frihed. Mennesket forløses til at kunne handle frit, for det menneske, der "frit" gør det onde, er slet ikke frit, men afhængig af det forkerte. Det er først, når mennesket er befriet, det kan handle frit og gøre det gode. Ellers er viljen "syndens træl" (Rom. 6,17.20).<sup>515</sup>

Det andet spørgsmål som melder sig, er den indbyggede spænding i Augustins teologi, nemlig mellem nådens centrale rolle og den endelige eskatologiske frelse. Heri var Pelagius og Augustin nemlig enige, at mennesket skal opfylde Guds lov og således fortjene saligheden. Leif Grane søger at besvare problemet for Augustins vedkommende ved at pege på dennes baggrund i den platonisk metafysiske tradition:

Nåden er for Augustin ikke selve frelsen, men dens afgørende muligheds-betingelse. Den endelige salighed vindes først på Dommens Dag. I dette perspektiv bliver Kristi inkarnation kun startpunktet, som skal kompletteres af menneskets gode gerninger, muliggjort som de er, alene gennem nådens indgivelse. Troen er altså udgangspunktet, men kærligheden er opfyldelsen. Grane: "Hos Augustin skal alt b l i v e nyt, efterhånden som sjælen vinder sejr over kødet, dvs. idet den guddommelige kausalitet gør sig gældende. Gud selv rører sig i grunden ikke ud af stedet. Han er det hvilende punkt, som mennesket i sin ideale stræben nærmer sig mere og mere".<sup>516</sup>

---

<sup>515</sup> Jvf. B. Dalsgaard Larsen, op. cit., 264.

<sup>516</sup> Leif Grane, *Augustin*, København 1968, 67.

Augustins lære og stærke fremhævelse af nådens altbestemmende rolle for menneskets frelse blev den officielle lære i kirken. Den bekræftedes på synoderne i Karthago i 418 og i Orange/Arausio 529. Denne sidste afviste det røre, der var opstået med de såkaldte semi-pelagianere (bl.a. Johannes Cassianus), som i nogen grad modererede Pelagius' lære: Vel kunne det syndige menneske ikke opfylde Guds lov, men det havde friheden til at afgøre sig for og række ud efter Guds hjælpende hånd. På den måde fik den menneskelige afgørelse indvirkning på frelsen.

Debatten mellem Augustin og Pelagius har haft lange eftervirkninger lige til i dag i den teologiske tænkning. De efterfølgende perioders teologiske positioner i spørgsmålet om nåden og den frie vilje skal ikke efterspores her. Men man kan overordnet sige, at Augustins lære om nådens primat er grundakkorden, som alle senere toneangivende positioner forholder sig til og i en eller anden forstand er bestemt af. Den augustinske arv får således forskelligt udtryk i århundrederne efter Augustin.

Det som er på spil i eftertiden er hele tiden en fastholden ved Augustins fremhævelse af nåden alene på den ene side og spørgsmålet om, hvad formår det naturlige menneske selv for at opnå del i frelsen ("Kann der Wille von sich aus oder nur mit Hilfe der Gnade das Angebot der Gnade ergreifen?").<sup>517</sup>

I den forbindelse melder også en vigtig differentiering sig - i skolastikken - m.h.t. 'meritum'-spørgsmålet. Også her var fortjeneste- og løntanken en uadskillelig del af den teologiske forestillingsverden. Ifølge den såkaldte franciskanske skole (Alexander af Hales) bør der skelnes mellem den forberedende og den retfærdiggørende nåde. Den første (*gratia gratis data*) forudsætter menneskets egen villighed og tro - i samspil med nåden selv. Denne aktivitet fra menneskets side har

---

<sup>517</sup> Wolf-Dieter Hauschild, art.: "Gnade", i: *TRE* 13, Berlin, New York, 1984, 476 – 495.

Guds bifald, men indebærer ikke nogen virkelig fortjeneste (*meritum de congruo*, i. e. fortjeneste efter rimelighed), fordi menneskets forberedelse til nåden ikke i sig selv er retfærdiggørende. Dog belønner Gud dette menneske ved at skænke det den egentlige nåde (*gratia gratum faciens*).

Denne egentlige, retfærdiggørende nåde indgives gennem sakramenterne (f.eks. dåb og nadver). Ved denne nåde, *gratia habitualis*, retvendes menneskets vilje mod Gud og sættes i stand til at elske Gud og præstere gode gerninger. Disse gerninger, som mennesket gør i kraft af den indgydte kærlighed, anses (tilregnes) af Gud som fortjenstfulde (*meritum de condigno*, i. e. fortjeneste efter værdighed) og vil til sin tid blive belønnet med det evige liv, herliggørelsens nåde, *gratia glorificationis*.

Den anden store skole, den thomistiske, anses for at være den klassiske udgave af den katolske nådelære (Joest). Den lægger sig i forlængelse af den augustinsk-paulinske retfærdiggørelsesforståelse og betoner i højere grad end den franciskanske, nådens alene-virken. Thomas' nådelære adskiller sig dog fra den augustinske ved en mere metafysisk tilgang: Kun ved at mennesket får del i et nyt værensfællesskab med Gud, kan det nå sin bestemmelse. Denne delagtighed kan mennesket ikke opnå gennem sine egne, af synden beskadigede naturlige anlæg, herunder den frie vilje, men må have hjælp udefra, af Gud selv.

Dette sker ved indgydelsen af nåden (gennem sakramentet), som er et andet ord for retfærdiggørelse. Denne retfærdiggørende nåde medfører en impuls af viljen til at udføre de gode gerninger, som belønnes med saligheden. Uden denne nådes indgivelse, ifølge Thomas, er mennesket stillet som en syg og svækket patient. Ganske vist kan patienten bevæge sig en smule ved egen kraft, men kun ved medicinsk hjælp kan han blive rask. Således er det naturlige, syndige menneske helt afhængig af at få tilført kraften og kærligheden (i. e. nåden) fra Gud

selv, hvis det skal gøre sig håb om at blive frelst. Dog er den frie vilje ikke helt udslukket pga. synden.<sup>518</sup> Men den behøver nådens hjælp. Kun handlinger gjort i kraft af denne nåde har karakter af egentlige fortjenstfulde gerninger - med henblik på opnåelse af den evige salighed.

Dette er ikke ensbetydende med en suspension af al menneskelig aktivitet, ellers giver syndsbegrebet hhv. fortjenestetanken efter denne tankegang ingen mening. Men den menneskelige vilje opererer, *efter* at nåden er indgydt, *inden for* nådens virkefelt. Gud er både ophav til den ny væren og samtidig den bevægende årsag til menneskets nye handlinger.

Det betyder, at der er en hårfin balancegang i mellem nåde og den frie vilje hhv. det naturlige menneske - dog således, at der aldrig rejses tvivl om, ifølge Thomas, hvem eller hvilken der har den dominerende plads. Wilfried Joest rammer præcist denne spænding i sin kommentar til et bestemt sted i *Summa*, hvor Thomas analogiserer spørgsmålet om nåde/fortjeneste/fri vilje til de naturlige ting. Thomas anfører: "Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum praesuppositionem divinae ordinationis: ita scilicet ut id homo consequatur a Deo per suam operationem quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit. Sicut etiam res naturales hoc consequuntur per suos motus et operationes, ad quod a Deo sunt ordinatae." (*Summa T.*, Q 114 A I)<sup>519</sup>. W. Joest kommenterer dette sted i *Summa* med ordene: "Was sie (i.e. de naturlige ting) erlangen, dazu sind sie von Gott bestimmt und bewegt. Aber sie erlangen es

---

<sup>518</sup> Jvf. Thomas, *Summa II* Q 109 A II: "Natura humana per peccatum non est totaliter corrupta", citat fra *Thomasius' Dogmengeschichte*, (Hrsg.) R. Seeberg, Leipzig 1889, 161, jvf. også citeret hos W. Joest (Hrsg.), *Die katholische Lehre von der Rechtfertigung*, i: *Quellen zur Konfessionskunde*, Heft 2, Heliand-Verlag, Lüneburg, (1954), 17.

<sup>519</sup> Jvf. Thomas, i: *Summa Theologica*, fra: Q 114 A I, i: *Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica*, hrsg. Albertus-Magnus-Akademie, Köln 1955, 14. Band, 211.



gleichwohl nicht “automatisch”, sondern in der Weise eigener Tätigkeit: Gott bewegt sie so zu dem ihnen bestimmten Ziele, dass er sie selbst daraufhin tätig sein lässt”.<sup>520</sup>

M.a.o. menneskets frie vilje er, ifølge Thomas, hverken uden nåden eller efter nådens indgivelse helt uden egen-aktivitet. Men *efter* nåden er det Gud som helt og holdent er den bevægende årsag, således at menneskets viljesaktivitet herved får kraft til at vende sig til Gud. Thomas: “sed ita infundit donum gratiae justificantis, quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiae acceptandum, in his qui sunt hujus motionis capaces.” (jvf. *Summa* T., Q 113 A 3).<sup>521</sup>

Også for den thomistiske nådelære er gratia habitualis den centrale, skabende aktør i frelestilegnelsen. Kun ved at den retfærdiggørende nåde indgives mennesket, kan den kristne nå til sand frihed. Sand frihed er nemlig, at skabningen gøres fri af syndens magt til frit at antage og gøre det Gode (Guds befalinger).

Det centrale i forståelsen af middelalderens meritum-tanke er således, at den helt skal ses i lyset af nådens stærke rolle, når spørgsmålet er om menneskets frelse. Det er alene gennem Guds skænkede gratia habitualis, at mennesket kan frembringe fortjenstfulde handlinger, som er værdige til belønning (med saligheden).

En grundlæggende anderledes tilgang til Gudsopfattelsen repræsenteres af den senere tilkomne occamistiske retning, med navne som William Occam (d. 1349), Pierre D’Ailly (d. 142) og Gabriel Biel (d.1495).

Occam lagde afstand til den thomistiske metafysik og betonedede stærkt grænsen mellem filosofisk erkendelse og Gudserkendelse. Mennesket kan ikke slutte fra noget hos sig selv eller i verden til Gud. Occam fortsætter således linien fra Dun Scotus og understreger endnu mere

<sup>520</sup> Joest, op. cit., 26, note 53.

<sup>521</sup> Thomas, i: *Summa Theologica*, Q 113 A 3, op. cit., 14. Band, 177.

radikalt forskellen mellem skaber og skabning. Fra endelighedens sfære fører ingen vej til uendeligheden. Spørgsmålet om Guds eksistens er en sag for troen, ikke for fornuften. Occam betoner i stedet for Guds suverænitet (*potentia absoluta*) og suveræne vilje. Gud har alene givet kundskab om sig selv i åbenbaringen, dvs. Skriften (og, i praksis, Kirkelæren), og denne åbenbaring er ikke tilgængelig for logiske bevisførelser. Ligeledes kan teologiens udsagn ikke bevises ad logisk vej, men er rene trossætninger, som har deres autoritet i kraft af Skriften, af Gud selv.

Hvad der her er tale om, filosofisk set, er, at Occam afviser gyldigheden af den thomistiske realisme, hvorefter almenbegreberne har en real eksistens i sig selv (*universalia in rebus*). Dette betyder imidlertid ikke, for en occamistisk synsvinkel, at fornuften hermed er sat fra bestillingen. For den kan i høj grad være tjenlig inden for teologiens eget felt, nemlig til kritisk at kommentere og behandle teologiens argumenter og begreber.

Sat på spidsen kunne forholdet mellem tro og fornuft ifølge Occam sammenfattes i sætningen: “*credo, quia absurdum*”.

Denne radikale kløft mellem teologi og filosofi, mellem Gudserkendelse og filosofisk erkendelse, betød “*le point d’aboutissement philosophique et théologique de mouvements intimement liés à l’histoire de la logique médiévale depuis le temps d’Abélard ...*” (E. Gilson).<sup>522</sup> Og det betød samtidig, at den profane filosofi i højere grad blev sat fri til at føre et mere selvstændigt liv og ikke nødvendigvis se sin opgave i at advokere for den kristne tros sandhed.

Man kunne vente, at den stærke understregning af Guds suveræne almagt havde en deterministisk konsekvens i synet på menneskets frihed. Men det er ikke tilfældet. Arvesynden betyder ikke, ifølge

---

<sup>522</sup> E. Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, 1962, 640.

Occam, noget reelt fordærv i mennesket, men er en mangel ved den oprindelige retfærdighed, som Adam havde i Paradiset (“defectus iustitiae originalis”). Ethvert menneske kan derfor af egne naturlige kræfter vende sig til Gud, hvis og når han vil. Ja, han kan endda ved sine naturlige kræfter opfylde budet om at elske Gud og næsten og derved skaffe sig fortjenester hos Gud. Hermed er også indikeret, at mennesket ifølge sin natur ikke behøvede nåden, Guds frelsende indgriben. Når Occam alligevel undgår den rene pelagianisme hænger det sammen med, at Occam overtager forestillingen fra Dun Scotus om *acceptatio Dei*, Guds frie anerkendelse. Også Occam lærte nemlig, at det i sidste instans var op til Gud at anerkende det, som mennesket faktisk udrettede, for et *meritum de congruo*, hvorved mennesket opnår Guds bifald og belønnes med Guds nåde (*gratia gratum faciens*). Herved knyttes forbindelsen tilbage til Occams betoning af Guds suveræne og frie vilje. Når mennesket modtager Guds nåde sker det ikke af nødvendighed, eller fordi mennesket med sine gerninger kan gøre krav gældende i forhold til Gud. Men det er alene, fordi Gud har villet det sådan. Med W. Joests ord: “Gott freilich ist nicht gehalten diese Verdienste zu belohnen, denn sein Wille ist absolut frei, er kann, wenn er es will, an den guten Werken des Menschen vorübergehen”.<sup>523</sup> Spørgsmålet er dog, hvor meget denne dogmatiske sikring sagligt set betyder. For, som Joest også understreger, mennesket har et vist begrundet håb om Guds velvilje, hvis det har gjort, hvad det kunne! I følge Joest er det derfor kun “dünne und inhaltlose dogmatische Formalismen”, som skiller en occamistisk opfattelse fra pelagianisme (*ibidem*).

Som bekendt blev occamismen, ikke mindst i Gabriel Biels udgave et hovedmål for Luthers opgør med Romerkirkens teologi.

---

<sup>523</sup> Joest, op. cit., 7f.

Ud over hovedværket *Summa Logica*, Paris 1498, er Occams teologiske betydeligste værk *Sentenskommentaren*, *Super IV libros sentiarum subtilissimae quaestiones earumdemque decisiones*, Lyon 1495.

## B. Tro og gerninger.

Helgesen er sig fuldt bevidst, at det afgørende modangreb på luthersk teologi må sættes ind over for reformatorerens nyvundne opdagelse, retfærdiggørelse ved tro alene. Dette implicerer som bekendt også forholdet mellem tro og gerninger.

Overalt er dette centrale spørgsmål fremme i Helgesens skrifter. Det gælder også for hans optegnelsesbog, med dens ikke få referencer til temaet.<sup>524</sup> Desuden er fra Helgesens bibliotek bevaret et eksemplar af Lefèvre d'Étaples kommentar til Paulus' breve fra 1512, hvori der optræder flere egenhændige tilskrifter af Helgesen til emnet,<sup>525</sup> en kommentar som Helgesen øjensynligt har benyttet flittigt samt to bind af Ambrosius med enkelte tilskrevne noter.<sup>526</sup>

Endelig skal nævnes Erasmus' udgave af Paulus' breve (1523/1534), som Helgesen har besiddet, og som rummer tilskrevne bemærkninger og kommentarer i marginen, som efter al sandsynlighed går tilbage til Helgesen selv og en af hans medarbejdere.<sup>527</sup>

<sup>524</sup> Af steder i Helgesens forfatterskab skal især fremhæves: *Svar til Hans Mickelsen*, SPH II, 38ff; *Svar paa Malmøbogen*, SPH III, 73ff; *Om den Lutherske handel* SPH V, 59 ff; m.fl.; *Blandede optegnelser på latinsk og dansk* er et bevaret håndskrift med Helgesens latinske og danske optegnelser, SPH VI, 151-199, heri også bibelske referencer til spørgsmålet om tro og gerninger (p. 187. 192. 193).

<sup>525</sup> Jacobi Fabri Stapulensis *Commentaria in epistolas S. Pauli*. Parisiis. 1512, jvf. SPH VI, 208.

<sup>526</sup> *Prima pars operum sancti Ambrosii*, Basilee. 1516, *Secunda pars operum sancti Ambrosii*, Basilee. 1516, jvf. SPH VI, 205. 207.

<sup>527</sup> *Scholia marginalia til Textus Omnium Epistolarum beatissimi Pauli apostoli versionis Erasmi Roterodami*, Roschildie MDXXXIIII, jvf. SPH VI, 213-290ff, jvf. SPH VI, 316f og SPH VII, 189ff.

Når spørgsmålene om retfærdiggørelse og tro og gerninger står centralt i Helgesens forfatterskab er det selvfølgelig ikke kun fordi, han har et skarpt blik for, hvor det for alvor brænder på i den teologiske strid. Men det skyldes også, at netop disse spørgsmål har en fremskudt position i de danske prædikanterers skriftlige produktion.

Det er fortrinsvis prædikanternes "udgave" af den reformatoriske teologi, som Helgesen opponerer imod i sine skrifter. Derfor vil det også først og fremmest være deres udsagn som danner baggrund for Helgesens standpunkt. Men nævnes skal det også, at Helgesen har haft et ikke ringe kendskab til flere af Luthers vigtige skrifter, og at han flere gange refererer til dem og kommenterer deres indhold. Det drejer sig f.eks. om *De potestate pape* (1519), *De preparatione ad mortem* (1519), *De captivitate Babylonica* (1520), *Wider die himmlischen Propheten von den Bildern und Sakrament* (1524-25), *De servo arbitrio* (1525), *Ob Kriegsleute auch im seligen stande sein können* (1526). Endelig har Helgesen i 1526 oversat og bearbejdet Luthers *Betbüchlein* (1522-24)<sup>528</sup>

N.K. Andersen har godtgjort, at også når det drejer sig det lutherske retfærdiggørelsesprincip skilles vandene hos de danske reformatorer mellem en mere humanistisk-reformatorisk udgave og en mere genuin luthersk. F.eks. vil man lede forgæves efter et særskilt kapitel om retfærdiggørelsen i Peder Laurentsens skrifter. Kristus er læreren og forsoneren, hvorimod den personlige kamp om en nådig Gud og syndernes forladelse er mindre fremtrædende, dog med en karakteristisk undtagelse af Hans Tausen.<sup>529</sup>

## Prædikanternes synspunkt

Som eksempel på Malmøreformatorerens syn på tro og gerninger vil det være nærliggende at pege på Peder Laurentsens *Malmøbog*, som Helgesen skriver imod. En hovedtanke hos Laurensen viser tydelige fællestræk med en anselmsk satisfaktionslære,<sup>530</sup> efter hvilken Kristi historiske og fuldkomne offer på Golgata

<sup>528</sup> Jvf. også navne-og sageregister, SPH VII, 325 og Gert Posselt, "Paul Helgesens læsning af Luther", *Historisk Tidsskrift*, Bind 89, København 1989, 225ff-254.

<sup>529</sup> N.K. Andersen, op. cit., 153f. 160.

<sup>530</sup> Ikke mindst Zwingli var præget heraf, jvf. N.K. Andersen, op. cit., 132.

regnes for fyldestgørende for al menneskets synd. Om dette punkt kan Laurensen f.eks. formulere sig i *Malmøbogen*: "Først og fremmest ere wi aldelis wel til fredts met thet ene fuldkommelige offer ther christus offrede seg selff paa korssed for oss oc all verdsens synder" (*Malmøbogen*, Folio 25a)<sup>531</sup>. Med dette historiske eengangsoffer bliver, ifølge prædikanterne, alle Kirkens fromhedsgerninger som tillægges satisfaktorisk betydning en krænkelser af Kristi eget offer, ja de er overflødige og gudsbespottelige.

En af Laurensens medreformatorer, Frans Vormordsen, udtrykker denne tanke, ligeledes meget klart, i *En korth Forklaring* (1531)<sup>532</sup>: "Thij kunne wij vel med wor egne gode gerninger fortjæne oss hymmerig, then ewige glæde oc salighed. Ach myn elskelige broder Er icke thet att nechte wor herres Jesu Christi død oc pyne, Sig meg huad er thet tha? kand ieg thet medt myne gerninger selffuer fortjænne, hui døde Christus tha? huad foruerffede han meg tha?" (p. 8.)

Laurensen lægger i *Malmøbogen* i endnu kraftigere vendinger afstand til, hvad der opfattes som kirkens lære: "Thet er ett løgnactigt oc bespotteligt ordt att sige, mennesken kandh gøre fyllest for siine synder, oc selff forhwerffue naade oc synds forladelse, huilket thette papistiske ord satisfactio mercker, thet er en nockgørelse, att nogen kand gjøre nock oc fyllest for synderne. Kunde nogen menneske thette haffue giort, tha haffde wi icke hafft Christum behoff ..." (Folio 39).

Det betyder ikke, at gode gerninger ikke længere indtager en vigtig plads i prædikanternes univers, men de har en anden funktion. Gode gerninger har for prædikanterne intet med fyldestgørelse for begåede synder at gøre. Gode gerninger er som Vormordsen udtrykker det i *En kort Forklaring* "alleneste tegn oc vidnesbyrd om retsindige gode fromme Christne menneske, paa hviulcke wij kiendis att være Gudtz leffuindis tempel, Oc Gudz wdwolde børn" (p. 6).

---

<sup>531</sup> "Jesu Christi pine oc død er eneste wor syndebod, oc ett fuldkommeligt offer och fylleste gørelse for alle verdsens synder, fra verdsens begyndelse oc ind til yderste ende." (*Malmøbogen*, Folio 38).

<sup>532</sup> F. Vormordsen, *En kort Forklaring og Forskjel paa den evangeliske og papistiske Prædiken og Lærdom*. 1531, i: *Skrifter fra Reformationstiden*, udg. af H. F. Rørdam, op. cit.

Laurensen giver udtryk for samme opfattelse i *Malmøbogen*, når han siger: ”Wore gerninger kwnde wi icke gjøre fyllest mett, icke heller blive rettuissse oc salige aff som sagt er, wi skulle dog gjøre thet alder beste wy kunde, bewiissendis wor christelige thro met christelige gode gerninger, som er kerlighed emodt wor nesthe...” (Folio 39a)

#### Ekskurs om messeofferet

Også messeofferet bekæmpes af prædikanterne under stadig henvisning til Kristi ene og fuldkomne offer, hvorved han en gang for alle ofrede sig selv for alverdens synder. Den sande kristne messefejrning er derfor ihukommelse og lovprisning af Jesu Kristi død og velgerninger, og brød og vin er tegn og stadfæstelse af syndernes forladelse;<sup>533</sup> Helgesen deler prædikanternes syn på messen som ihukommelse, men fastholder, at messen også er et offer. Offeret er, ifølge Helgesen, ikke først og fremmest knyttet til selve nadverhandlingens udførelse, men til de bønner, der bedes, ”ofres”, under messen.<sup>534</sup> En typisk vending, som Helgesen bruger til at karakterisere messen er, at den er ”samme offijrs rette amijndilse oc ijhugkommilse, oc een synderlig formaning paa Christi offijrs deelactighed”<sup>535</sup>. Hvor en officiel romersk-katolsk sakramenteforståelse vil betone nadverhandlingens fornyede og effektive repræsentation af Kristi offer (ex opere operato), fremhæver Helgesen i stedet for ihukommelsesmotivet og troens betydning for sakramentes virken. Nadveren er således, ifølge Helgesen, ikke tegn alene, ligesom nadveren kun er et signum efficax gratiae, når den modtages i tro. Denne opfattelse hos Helgesen giver ham en særlig profil både i forhold til prædikanterne og til den romersk-katolske kirke, hvilket understreges yderligere i en udtalelse som denne, ”the som ere deelactige wdi sacramentelige teghen

<sup>533</sup> Jvf. P. Laurensen, *Malmøbogen*, Folio 21a og Fr. Vormordsens *21 artikler af den hellige Skrift*, refereret af N.K. Andersen, op. cit., 280ff. 282ff.

<sup>534</sup> F.eks. SPH III, 121. 122; SPH V, 283 m.fl., jvf. også Tausens referat af Helgesen i svarskrift på et nu tabt skrift om messen af Helgesen, jvf. N.K. Andersen, op. cit., 294f.

<sup>535</sup> SPH III, 120; jvf. også SPH III, 113f. 115.120. 132. 256, m.fl. og N.K. Andersen, op. cit., 274f.

aldene, anamme sacramentett wfructsommelige och offte till fordømmilse, Men the som ere deelactige wdi aanden, thet er, mett troen till Jesu Christi werdschyld, till hellig lerdøm, gudelige bøner, loff oc tacksigilse, the haffue sacramenthens fruckt, endog the icke anamme sacramentelige teghen.”<sup>536</sup> For Helgesen er den rette åndelige nydelse det afgørende. Over for prædikanternes krav om nadvernnydelse under begge skikkelser og deres påstand om, at messen kun gavner dem, der modtager sakramentet,<sup>537</sup> kan Helgesen således fremhæve troen og henvise til Augustins ord: Hvorfor bereder du tand og bug; tro og du har spist!<sup>538</sup> En nærmere undersøgelse af Helgesens nadversyn og forskellen på det og *Confutatio*s nadveropfattelse har både N.K. Andersen og Lisbeth Hallingskov gennemført.<sup>539</sup> Hallingskov placerer i den forbindelse Helgesen på linie med reformteologer som Wessel Gansfort, Erasmus, Chr. Pedersen m.fl.: “Når Helie ganske enkelt skal svare på, hvad messen er, er det ikke de store skolastikeres læresætninger og definitioner, ejheller den autoriserede kirkelære, han griber til.”<sup>540</sup> Dog skelner Hallingskov med rette mellem centrum og periferi i Helgesens nadverforståelse. F.eks. er et klassisk katolsk lærepunkt, transsubstantiationen, ingenlunde fraværende hos Helgesen.<sup>541</sup> Helgesen ser sig selvsagt heller ikke i modstrid med kirken. Hans focus er (også her) naturligt bestemt af modpartens angreb. Således inddrager og påberåber Helgesen sig hele vejen igennem, i sit *Svar på Malmøbogens* kapitler om messen, kirkens

<sup>536</sup> SPH V, 284/85 (Helgesens tilføjelse); jvf. SPH V, 299.

<sup>537</sup> Jvf. f.eks. SPH III, 126 og *Biskoppernes Gensvar*, 270f

<sup>538</sup> SPH III, 111. 126.

<sup>539</sup> N.K. Andersen, opt. cit., 274f og Lisbeth Hallingskov, i: ”Paulus Helies lære om nadveren”, *DTT*, 23, 1960, 157-173.

<sup>540</sup> Lisbeth Hallingskov, op. cit., 165

<sup>541</sup> Lisbeth Hallingskov, op. cit., 171f.



lære, kirkeordninger, koncilier, kirkefædre - foruden Skriften selv - når han går til modangreb.<sup>542</sup>

Tilsvarende er de gerninger, som Kristus vil dømme efter på dommedag, de gode gerninger, som udspringer af troen eller hjertet, og ikke de af den katolske kirkes pålagte ydre fromhedsgerninger.

De gode gerninger spiller altså fortsat en central rolle for de danske reformatorer, men de har fået et nyt fortegn. De er ikke frelsesbetingende, ikke længere lydighedshandlinger mod kirkens forskrifter og/eller andre "menneskelige påfund", men de er udvirket af Helligånden og vendt mod næsten. De er på denne måde "den rette christne trois fruct och bevisning, och ith god trofast hiertis tegen, aff huilcke de rette christne kendis ...".<sup>543</sup>

N. K. Andersen ser dette som en karakteristisk afvigelse fra et mere luthersk syn på spørgsmålet: "Prædikanternes retfærdiggørelseslære lægger ... især Vægt paa den effektive Retfærdiggørelse, den i sande gode gerninger virksomme Tro", mindre fremtrædende er syndstilgivelsen ved Kristi tilregnede retfærdighed.<sup>544</sup> Således er den retfærdiggørende tro ikke først og fremmest den, som tror syndernes forladelse, men den i sande gode gerninger virksomme tro.

Det er tydeligt, at det er den augustinske (og thomistiske) opfattelse af tro, der er formet af og virksom i kærlighed (*fides caritate formata*, jvf. Gal. 5,6), som prædikanterne viderebringer.

Således kan f.eks. Frans Vormordsen i *En kort Forklaring* omtale de rette gerningers løn med en omskrivning af Augustins berømte ord: "Cum Deus merita nostra coronat, nihil aliud coronat quam dona sua" - Fr. Vormordsen omskriver: Så kær og god er Gud Herren, at han samtidig med at forlade os vore synder, lønner sine egne gerninger "udi oss, som then verdige Fader sanctus Augustinus siger." (p.7)

<sup>542</sup> Jvf. SPH III, 108. 110.113.114.121.122. 261ff. m.fl.

<sup>543</sup> P. Laurensen, *En stakket Undervisning*, i: H.F. Rørdam, *Skifter fra Reformationstiden*, op. cit., 30, jvf. N.K. Andersen op. cit., 147.

<sup>544</sup> Jvf. N.K. Andersen, op. cit., 164.

Der er altså løn og fortjeneste forbundet med udøvelsen af gerningerne, set med Malmørereformatorernes øjne. Men det er Gud, som belønner sine egne gerninger hos mennesket. Modsætningen hos prædikanterne er troens gerninger, som er udvirket af Gud og de gerninger, som er menneskelære og menneskegerning.<sup>545</sup>

Skal man samle Malmørereformatorernes syn på retfærdiggørelse, tro og gerninger i en kort formel, kunne det være: Kristus alene har gjort fyldest for menneskers synder, og denne tro på Kristus er virksom i kærlighed mod næsten.

Peder Laurensen formulerer det enkelt og med vægt i begyndelsen af *Malmøbogen*: Den rette Guds tjeneste er at "thro stadelige oc forlade seg paa Jesum Christum alleneste oc paa hanss naade oc barmhiertighed, holde seg aff synden, oc elske sin neste aff sitt hierte, beuiisendis christelig kierlighed met siine gierninger" (Folio 5 b).

Visheden om Guds "Alleinwirksamkeit" (er) det for alle reformatorer fælles "centraldogme".<sup>546</sup>

## Helgesens synspunkt

Vi vil i det følgende indkredse Helgesens syn på tro og gerninger ved at se nærmere på først og fremmest på Helgesens *Svar på Malmøbogen*, men også med inddragelse af andre af hans skrifter (jvf. ovenfor).

Det er ikke mærkeligt, at det er i *Svar på Malmøbogen* (1530), vi finder Helgesens mest udførlige betragtninger vedr. det centrale spørgsmål om forholdet mellem tro og gerninger, retfærdiggørelse og frelse. For Laurensens skrift *Malmøbogen*<sup>547</sup> er en markant undsigelse af den katolske kirkes lære og praksis, ikke mindst på dette afgørende punkt. Og dermed jo også af Kirkens væsentligste lærepunkt. Som en sådan

<sup>545</sup> Jvf. ibidem, op. cit., 164.

<sup>546</sup> N.K. Andersen, op. cit., 164, peger samtidig på, at prædikanterne øjensynligt står Augustin nærmere end Luther: "Den lutherske retfærdiggørelseslære kan ikke tillægge selv Guds Gerninger i Mennesket Fortjeneste p. Gr.a. den Synd, der stadig klæber til Mennesket." (Note 113, ibidem). Jvf. f.eks. Vormordsen citat fra Augustin ovenfor.

<sup>547</sup> *Malmøbogens* titel: "Orsagen oc een rett forclaring paa then ny Reformats, ordinerung oc skick om messzen, predicken oc anden rett Gudts tienneste oc cristelig dyrckelse som begyndt och gjort er vdi then Christelige Stadt Malmø". Malmø 1530 (udg. af H.F. Rørdam, København 1868); Helgesens svar, *Svar paa den bog som borgmestere og raad i Malmø lod udgaa om reformationen i deres by*, 1530, i: SPH III, 57-284.

undsigelse er *Malmøbogen* også blevet opfattet af Helgesen selv og uden tvivl også af de biskopper, som opfordrede ham til at reagere med et modskrift. Kun få måneder efter at Malmø-reformatoren Laurensen havde udsendt *Malmøbogen*, hvori han redegør for og begrundet den kirkelige nyordning i Malmø, ligger Helgesens svar færdigt. Laurensens skrift kunne udsendes den 27. januar 1530, og Helgesens modsvar forelå blot fem måneder senere, den 26. maj 1530.

Laurensen bruger i sit indledningskapitel det billede, at den kristne kirke igennem de seneste mange århundreder har været holdt i et babylonisk fangenskab pga. kirkens falske lære og blinde vejledere. Men af sin store barmhjertighed har Gud nu mildnet sin vrede og er begyndt at lede sit folk ud af fangenskabets til en ret kristelig lære og åndelig frihed (*Malmøbogen*, Folio 3b). Et sådant tegn i tiden er Malmø-reformationen, hvor Guds ord og rette tjeneste atter kan komme til ære og værdighed med udgangspunkt i “then hellige schrifft, huilcken oss alleneste bør att rette oss effter i gudts tienneste oc wor salighets veye” (ibidem, Folio 4).

Hvori består da Laurensen centrale kritikpunkt mod Romerkirken?

Det består i hans påstand om, at kirken med dens lære og påbud har vildført menneskers samvittighed. Kirken har vildledt folk til at tro, at man kunne blive salig ved “menneskens forskreffue regle bwdt oc befallning” (Folio 7a). Vi har ikke agtet Guds ord, men har i de sidste 400-500 hundrede år fulgt “wor sellfdicte wduortis gudts tienneste oc budet oc mett schreffwen louff oc statuteer ... beplicted fattige menneskes conscientier” (Folio 6).

Han nævner som eksempel et utal af indførte messer (messer mod hovedpine, tandpine, messer for heste, køer m.fl.) som ikke fortjener navn af gudstjenester, da de ikke er andet end “bespottelse oc een girigheds handel” (Folio 6a). Desuden anklager han gejstligheden for at have være mere optaget af Aristoteles og skolastisk teologi, som er “menneskens fwnd oc mening wden om kring then hellige schrifft oc kommer hende icke nermer end øster oc vester i største parten” (Folio 7).

Hele denne “kødelige wiisdoms blindhet” og falske gudstjeneste har betydet, understreger Laurensen, at vi aldrig er kommet frem til den sande gudsdyrkelse, som er “iesu christi thro oc forladelse paa hannom, hans gierningher oc rettuishet” (Folio 8).

Det kan mildt sagt ikke forbavse, at Helgesen - og med ham biskopperne - har følt disse anklager som et slag mod hele kirken og dens selvforståelse. Ikke alene betyder det en fornægtelse af kirkens autoritet og læremyndighed, når *Malmøbogen* afskriver kirkens fromhedsanvisninger som “menneskens bwdt oc lerdøm”. De er jo, efter en helgesensk tankegang, langt mere end det, fordi de er fromhedsgerninger og -bud, som bunder i en kirkeforståelse og læremyndighed, som igen er uadskillelig fra en åbenbaringstradition tilbage til kirkens grund.

Men Helgesen må også anse det for komplet misvisende, når *Malmøbogen* gennemfører en falsk og postuleret modsætning i synet på retfærdiggørelse og frelse, mellem kirkens lære på den ene side, som anklages for at kolportere en retfærdighed opnået ved gerninger, og mellem Malmøreformatorenes på den anden side, som lærer en retfærdighed ved Kristi nåde og barmhjertighed.

Denne modstilling postulerer Laurensen imidlertid gang på gang i sit skrift, f.eks. når han påstår, at kirken lærer, at “wore egne geckkelige selfdictede papistiske gode gerninger gjøre fylleste oc forhuerffue rettwiished” (Folio 39). Eller når han uden forbehold kalder det et “løgnactigt oc bespotteligt ordt att sige, mennesken kandh gøre fyllest for siine synder, oc selff forhwerffue naade oc synds forladelse, huilcket thette papistiske ord satisfactio mercker ... Kunde nogen menneske thette haffue giort, tha haffde wi icke hafft Christum behoff, tha wore han oss wnøttelig oc forgeffuis som S Powel siger oc schrifftten bewiisser” (Folio 39).

Ikke blot vil det fremgå af Helgesens svar, at han gør denne modsætning til skamme. Men han angriber også Malmøreformationen selv for at medvirke til at udsprede en selvbestaltet og falsk lære om disse spørgsmål: Det er ikke bare “wbørligtt men oc saa bode wchristeligtt oc wredeligtt att wdrobe blantt christett folck ny oc wseedwaanlige lerdømme”, som man ikke har rådført sig med “then gamble christen kircke” om, den kirke som Helgesen er “wiis giort att hwn war bode raad oc regeerett aff then helliand” (i Fortalen, SPH III, 60f).

Helgesen må derfor betragte *Malmøbogen* med største alvor. For bogens vigtigste anklage beror ikke alene på en fundamental misforståelse, men den er også et fatalt angreb på den rette forståelse af Kirkens centrale budskab, nemlig om menneskets frelse. Derfor er det kristendommens sandhed, som står på spil - og med den hele den romerske kirkes troværdighed. Det kan også være forklaringen på, at han i Fortalen udtrykkeligt understreger, at han i sit svarskrift på *Malmøbogen* ikke giver sine egne svar på skriftet efter “mitt (eget) sind oc gode tycke, men (efter) then sandhed som Gud giffuet haffuer sijn hellige kircke mett scriffitt oc skielll” (SPH III, 60). Han udtaler sig her - som i alle teologiske anliggender - udtrykkeligt og efter egen opfattelse helt med kirken og kirkens lære i ryggen!

Helgesen gør sig vanen tro ikke umage for at udtrykke sig specielt diplomatisk, når han fører pennen, og det gælder endnu mindre i dette afgørende lærespørgsmål.

Han gør det klart fra starten af det første kapitel (SPH III, 73-87), at det, *Malmøbogen* fejrer som en betydelig og drabelig sandhed, er en stor forstokket og forblindet løgn! Det han sigter til, er *Malmøbogens* påstand om, at kirken har glemt Guds Ord og lært retfærdighed ved menneskets gerninger i stedet for. Denne fejlagtige opfattelse har bogen gjort til sin falske præmis, men det er “een løss grwndwaall, oc eett falst fwndamentt” (SPH III, 73), fastslår Helgesen. Det er urigtigt, hævder Helgesen, når *Malmøbogen* påstår, at Kirken lærer en simpel gerningsretfærdighed, som skulle bestå i, at kirkens forskrifter og skikke (faste, ceremonier o.lign.) gør mennesker “rettwiisse oc hellige” - det har selv ikke helgener og helgeninder lært - som om disse gerninger er tænkt “wdi sliig een wrang mening, ligerwiis som the ting ther oss kwnne retferdige oc salige giøre hoss Gud aff theris eghen dwelighed for wden een sand christen tro oc loffue, oc forwden Jesu Christi krafftige bod oc forløssen, naadelige forschylding oc bædring, mett sijn hellige død oc pijnne.” (SPH III, 74).

Helgesen replicerer flere gange mod denne påstand. Således også i skriftet *Om den lutherske Handel*,<sup>548</sup> hvor han bl.a. tilbageviser lutheranernes beskyldning om gerningsretfærdighed med ordene: Og derfor, når de angriber os for, “at vi vele vorde retferdige oc salige troen foruden aff vore egne gierninger, oc en mennnischelige magt, Christi forschylling ther offuer storlig forachtet, tha sige the then menige Christen kircke usant oppaa, fordi hun vaar aldrig udi slig mening bedragen, huerchen aff gamble eller unge lære fædre.” (SPH V, 60).

Helgesen kan også flere gange henvise til klosterlivet og hellige personers (bl.a. Chrysostomus og Birgitta) opfattelse. De som er blevet salige i klostrene, understreger Helgesen, blev det ikke pga. deres klæder eller mad eller læsning og sang (SPH V, 65).

Også den hellige Birgitta tog afstand fra dem, der mente, at “the med nogen verschyldt, kunne himmerige verdelige forschylde...” (SPH V, 66, jvf. også SPH III, 213). Derfor forekommer det også Helgesen mærkværdigt, når prædikanterne “hudstryger” alle hellige mænd og kvinder som om disse med deres ganske liv og gerninger ”wille bode forackte oc bespotte Gudtz naade oc mijschund” (SPH III, 74).

Har nogen af kristendommens fædre lært andet - spørger Helgesen - end, at menneskets gerninger uanset hvor smukke og skønne de kan tage sig ud er “wdwelige ting till mennischins salighed wden the ere liiffactige oc behaffuelige aff thjen tro oc loffue som settis oc haffuis til Jesu Christi døtz oc pijnis werdskyld, krafftige bod oc bædring”? (SPH III, 74). Et Skriftord Helgesen jævnligt trækker frem i denne sammenhæng er Jesu ord i Luk. 17, 10, som bekræfter samme Helgesens synspunkt: “Når I har gjort alt det, I har fået besked på, skal I sige: Vi er unyttige tjenere, vi har kun gjort, hvad vi skulle gøre” (jvf. f.eks. SPH III, 75).

Helgesen kan således slå fast: Er der nogle mennesker som mener, at de med deres egne gerninger kan gøre “vor Herre fyldist for theris synder”, er de selvfølgelig på galt spor, og deres “villfarelse blandt alle er aldelis fordømmelig....” For al hæder og ære bør rettelig gå til Gud, “at (eftersom) ingen mennischis forschyelling er udaff seg selff noget

<sup>548</sup> Helgesens frie bearbejdelse af et sendebrev af Erasmus: *D. Erasmi dilectis in Christo fratribus Germaniae inferioris et Phrysiæ orientalis* (1530), (jvf. SPH VII, 137 ), det citerede er Helgesens eget indskud, jvf. SPH VII, 139.

duelig hos Gud” (SPH V, 66). Selv ikke for den mindste gave, som Gud giver, kan et menneske gøre fyldest for, endsige for syndsforladelse, undertreger Helgesen i sit afsnit i *Malmøbogen*, om pligt og bod (SPH III, 244, jvf. også SPH III, 86).

Helgesen er således enig med prædikanterne i, at gerninger i sig selv er “for Gud wdwelige till salighedtz trøst” (SPH III, 85), hverken Skriften eller kirken selv har været af nogen anden mening! ”Thet samme som scrifften lyder om mennischins gierningers wdwelighed bekiender oc saa then hellige kircke wdi sijne daglige bøner...”(SPH III, 86). Ikke desto mindre kan Helgesen udtrykke den sande mening om tro og gerninger i en paradoksagtig formulering: “Mennischin wordet icke salig aff sijn eghen tro, eller sijne egne gierninger. Men forwden tro oc gierninger, wordet hwn dog icke salig” (SPH III, 76).

Med disse udtalelser af Helgesen turde det være fremgået med al tydelighed, at han på ingen måde føler sig ramt af prædikanternes beskyldninger.

Helgesen er sikker i sin sag! Deres beskyldninger mod kirken er urimelige. Han kunne med god ret sige lige ud til dem: I beskylder os fejlagtigt for at lære, at gerninger i sig selv gør retfærdige; det er en falsk anklage imod os, idet ingen af kirkens lærere nogensinde ved sine fulde fem ville hævde, at menneskets gerninger gør retfærdig eller salig.

Denne konstatering må prædikanterne af gode grunde have haft svært ved at replicere på. Men det dæmper som bekendt på ingen måde deres udtalte uenighed med Helgesen og kirkens lære. For det som er prædikanternes afgørende pointe er jo, at gerningerne, uanset om de er gjort *med* tro eller *uden* tro, i n t e t har at bestille, når det drejer sig om at erhverve frelsen. Her er Kristus a l e n e den udvirkende. Gerningerne, ifølge prædikanterne, kommer, som påpeget allerede, udelukkende ind i billedet som troens frugter. Som det formuleres i Vormordsens *21 artikler af den hellige Skrift*: Gode gerninger gør os ikke fromme og gode for Gud, men de er over for mennesker et tegn på, at vi er gode og fromme af Guds nåde, ligesom frugten gengiver træets godhed.<sup>549</sup>

---

<sup>549</sup> Gengivet af N.K. Andersen, op. cit., 150.

Også Tausen vender sig klart imod den tanke, at “woræ giernigher schulle gjøre oss salighæ och icke troen till Christum aldeenestæ”.<sup>550</sup>

Skulle man derfor gøre en foreløbig status over uenigheden indtil nu, må det blive, at prædikanterne med urette - som eftervist af Helgesen - tillægger “papisterne” et retfærdiggørelseselement ved gerningerne-i-sig-selv.

Prædikanterne har således stærkt medvirket til at promovere et vulgariseret billede af den katolske frelsesforståelse, som har været i omløb under reformationskampen. I den henseende står de danske prædikanter ikke tilbage for deres katolske modstandere, som prædikanterne jævnligt beskyldte for at være blinde “forledere” af fattige og simple folk (*Malmøbogen*, Folio 4a, Folio 7, m.fl.). Helgesen ville være den første til at vedgå, at kirken selv bærer sin store del af ansvaret for kirkens dårlige omdømme. Men her som i andre læremæssige forhold gælder, for Helgesen, at misbrug ophæver ikke brug. Hele kirken skal ikke undgælde for, at nogle forvirrede hoveder (“wforstandige skrømpere”) i gejstligheden har kompromitteret kirken i lære og praksis.

Inden vi bevæger os nærmere ind på Helgesens opfattelse af tro og gerninger skal forudskikkes nogle bemærkninger vedr. grundlæggende positioner i Helgesens teologi, som troen forholder sig til (se nedenfor). Her springer det især i øjnene, at Helgesen i sine skrifter - mere end prædikanterne - har focus rettet på Kristi forsoningværk, synd og syndernes forladelse og nåden - og mindre på Kristus som lærer og forbillede.<sup>551</sup>

## Kristi soningsdød

<sup>550</sup> Jvf. ibidem, op. cit., 157.

<sup>551</sup> Jvf. også N.K. Andersens karakteristik af Helgesens teologi: “Personlig Syndserkendelse og Modtagelse af Guds Naade er Kristenlivets Midtpunkt” (N.K. Andersen, op. cit., 141). Den centrale betydning af Kristus som forsoner og midler præger også Helgesens syn på kirkens nådemidler. I sin fortale til Fridericus Nauseas’ skrift *Om Canon i messen* (SPH IV, 37-109) skriver Helgesen: “Mwnne vij icke oc saa viide at Christi tro oc tilliid for vden, tha duget huerkin dob, eller penitentze, sacrament eller nogre gode gierninger ... Mwnne wij icke och saa viide, att all then ting som vell behaffwis for Gud, være seg anthen messe, faste, læsning, vægt, arbejde oc vmage, eller anden Guddelighedtz handell, tha haffwe the alt theris gode behaff, nøtthe oc duelighet aff Christo Jesu, oc Christi dødtz oc pijnis forschylding.” (SPH IV, 28).



Kristi soningsdød for syndere er helt fundamental for forståelsen af Helgesens trosbegreb. Det er midtpunktet i hans teologi. “Then som achter ath bliffue salig oc teckis Gudt, aff nogen ting som sckabt er, oc icke formedels Christo Jesu, hand er een forstocket oc een forblindet knwb” - kan han f.eks. understrege over for Hans Mickelsen (SPH II, 44), hvor emnet bl.a. er om tro og gerninger.

En af de største “løgner” i *Malmøbogen*, ifølge Helgesen, drejer sig netop om opfattelsen af Kristi forsoningsværk. Laurensen beskylder de “løgnactige papistiske kettere” for at mene, at Kristi forsoning kun gælder de synder “som han (Kristus) fandt faare seg, then tiidt han kom til verden, oc for the wij haffue før wi døbis” (*Malmøbogen*, Folio 38a); for de synder der kom herefter skulle “wij selff giøre plict, bod oc fyllest” (ibidem).

Men en sådan opfattelse er opspind og desuden kætteri - fastslår Helgesen - og er forlængst fordømt af den romerske kirke. Havde *Malmøbogens* forfatter blot undersøgt sagen forinden, havde han kunnet spare sig meget krudt, konstaterer Helgesen. Så ville han nemlig have vidst, at den hellige kirke altid har lært og troet, at “ligesom Cristus er en eevig prest, aff eett ewigtt prestedømme, saa haffuer hans eniste offijr een ewig krafft, oc er fordi een ewig sydebod alle thenom till salighed, som ther till sette loffue ...” (SPH III, 242). Den rette forståelse af sydebod, ifølge Helgesen, er, at det er et “sydeværn” mod yderligere synd og udyd (SPH III, 245f), og at uden Kristi kraftige bod duer “wor pligtt oc bod ... platt inthet” (SPH III, 248, jvf. III, 243 ).<sup>552</sup>

Lige så centralt Kristi forsoningsværk står i Helgesens trosforestilling, lige så markant ser han Kristi forsoning som et svar på menneskets syndighed. Helgesen giver gang på gang udtryk for, at han regner mennesket for en synder, og at synden driver sit ødelæggende spil overalt, hvor samfund og kirke trues af opløsning. Det gælder den lutherske “gift” og den korrupte udannede gejstlighed: “Forblindede aff gijrighed, hoffmod oc werdsins forfengelige ære haffue wij bode selffue syndett oc seett igienom

---

<sup>552</sup> Helgesen synes ikke at tillægge bodshandlerne satisfaktorisk betydning i overleveret katolsk forstand, f.eks. som i *Confutatio*. For Helgesen er “pligtt og bod” først og fremmest en hjælp til ikke at synde mere, et “sydevær(e)n oc skierem huar mett wij bøde mod synd, att wij schule icke synde igien” (SPH III, 244, jvf. N.K. Andersen, op. cit., 146, note 46, jvf. også N.K. Andersen, op. cit., 406, note 46).

fingre mett mange synder ...” (SPH III, 62). Og det gælder mennesket selv: “Wij ere mange antichrister, fordi wij ... daglige offwertrede Guds bud, anthen wdwortis med gierning, eller indwortis medt hiarthens begæring oc samtycke.” (SPH II, 20). “Wij kendis gerne ath wij ere syndere, oc wij fuldkommelige tro, ath wor frelsermand leffuer, oc will forglemme wore synder...”/“Och er thet saa wij schule icke lyde syndere, tha schulle wij inghen mand lyde. Hvem kan sije seg ath wære for wden synd, eller at haffue eet reent hiertte?” (SPH II, 53.103, jvf. SPH II, 37 m. fl. )

Denne grunderkendelse af menneskets syndighed, som vi møder overalt i Helgesens skrifter, er ganske på linie med, hvad kirken lærer, understreger Helgesen. Det fremgår f.eks. af kirkens daglige gudstjenester (“ther hwn daglige læss wdi psalterin”), hvor der bedes: “Herre (siiger hand) thu scaltt icke gaa ij rette mett thijn tienere, fordi huar thu thet gjør, tha findis ther inghen retferdig for tith ansigtt.” (SPH III, 75). Og det udtrykkes af kirkens lærefader Augustin i hans *Bekendelser*, når han skriver: “Wee scall offuergaa mennischins leffnett, ij huore helligtt thet siwnis att wære, om thet scall randsagis oc dømmis forwden Gudtz mijschund” (SPH III, 75; SPH II, 221).

Vi finder ikke hos Helgesen nogen interesse for at bestemme mennesket i rent humane-filosofiske kategorier uden om relationen til Gud. Hos Helgesen - som hos reformatorene - er det altid mennesket over for Gud og Guds retfærdighed, som er det vigtige. Og her er det klart, at uden Guds nåde og bistand er mennesket hjælpeløst uden for frelsens mulighed og rækkevidde. Selv hvor mennesket ved egne kræfter yder sit ypperste er dets gode gerninger for ingenting at regne i forhold til Guds nødvendige miskundhed. At Gud ser til gerningerne i nåde er helt afgørende: “Ther som wij kwnne alle disse gierninger frambringe, aff wor eghen magt, om thett wore møieligt att kwnne skee som thet icke er, schulde wij en tha kennis att wij ere wnøttige tienere, fordi then er altdit ondt for Gudt, som seg holder godt oc retferdig, oc then er alsombest, som kender seg for thet han er eet syndigt menniske som haffuer Gwdtz naade oc miskwndt behoff” (SPH II, 221, jvf. også SPH II, 40; SPH III, 85. 214 m.fl.).

## Retfærdiggørelse - saliggørelse

Med dette som baggrund kan vi gå over til Helgesens nærmere bestemmelse af tro og gerninger med henblik på menneskets frelse. Denne “sum paa all Christi lærdom” definerer han således: Gud giver “retferdighed formedelst troen, oc hand giffuer salighed formedels gode gierninger” (SPH V, 60, jvf. også SPH III, 80).

Når Helgesen karakteriserer den tro, som er den rette og retfærdiggørende tro, kan han gøre det med næsten lutherske vendinger:

- Tro er en “trøstig loffue oc tillid, med huilcken vi fastelig tro oc vide att vore synder forladis oc retferdighed giffuis os, for Jesu Christi dødtz oc pinis schyld, oc vi thet fastelig forhaabis med en stadig tillid” (SPH V, 60).
- Tro er “een guddommelig gaffue, tha kaldis then retferdighed, som Gud oss giffuer formedels troen, rettelige Gudtz retferdighed” (SPH III, 77).
- Tro er “een fast tillid, trøst oc loffue till Gudtz mijschund som oss er iett oc tilsagtt formedels Christum ...” (SPH III, 77f).
- Tro er “att tro oc wiide huore then ewige Gud, alsomeniste berørd aff sijn wbegriibelige mijschund oss til friihed oc frelsse ... haffuer sentt her till iorden sijn eenbaarne søn Jesum Christum, ther wdi een anammett mandom, ligerwiis som eett wschyldigtt lam er offrijd welwilligen wdi døden formedels een haard oc wbegrijbelig pijn, oc haffuer ther mett forwden wor forschylding bortt tagett all werdsins synder, thenom till gode som ther till sette liid, trøst oc loffue” (SPH III, 78f).
- Tro er at “forlade(r) seg ind till Gud, oc Gudtz guddommelige iett oc løfte, oc henger fordi paa hanwm oc hans wsigelige mijschund, mett ett dagligtt haab, oc een ewig tillid, ligerwiiss som paa then ther aff sijn ewige godhed wden all mennischelig forschylding will begaffue sijne creatwr mett sijn himmilsche naade ...” (SPH III, 80f).

Det fremgår af ovenstående, at den retfærdiggørende tro sætter sin lid til Kristus, som “mett sijn hellige død oc pijn ... bleffuen een mijddeler oc een wederlawss mand emellom Gud faders børlige wrede oc werdsins wfordraffuelige synd” (SPH III, 81, jvf. SPH V, 61). Og Helgesen mener, at kirkens opfattelse er helt i tråd hermed: “then Christen kirckis mening oc lærdom om retferdighed” er, at “Gud forlader alle synder oc

giffuer all retferdighed formedelst tro oc loffue som settis till hannom udi Christo Jesu vor Herre oc fordi er retferdighed Gudtz gunstige gaffue oc troen formedelst huilchen retferdighed giffuis er ocsaa Gudtz gaffue.” (SPH V, 62).

Vi står her over for et tros- og retfærdiggørelsesbegreb som tilsyneladende ikke adskiller sig afgørende fra et luthersk-reformatorisk: Gud er den der ved sin nåde retfærdiggør den troende, “alene berørt af sijn wbegriibelige mijschund”.

Men her hører ligheden til gengæld også op, ikke bare med en luthersk, men også en mere humanistisk-reformatorisk forståelse (jvf. Malmøreformatorerne).

For det første, Helgesen har åbenlyst ikke forstået den lutherske tanke bag trosretfærdigheden. Desuden gør han troen hos reformatorerne til en fortjenstfuld gerning, så at sige til “gerningsretfærdighed”. Han siger, at lutheranernes mange ord om troen alene, som gør retfærdig, er en falsk og bedragelig tale. Lige så farligt, ifølge Helgesen, det er at hævde, at gerninger i sig selv fortjene “himmerigis riige”, lige så “falsk oc bedregelig tale” er det at sige, at “wor tro forschylder anthen retferdighed eller salighed”. Derved træder man nemlig - som ved gerninger alene - Guds nåde og miskundhed for nær (SPH III, 76).

Helgesen ser m.a.o. ikke, at troen i luthersk forstand ikke skal opfattes som nogen meriterende handling, men at den lutherske forståede tro alene vil understrege, at retfærdiggørelsen er Kristi gerning *alene*. Leif Grane gør en præcis bestemmelse af en luthersk trosforståelse i sin kommentar til artikel 4 i *Confessio Augustana* ”Om retfærdiggørelsen”: “Troen retfærdiggør ikke, fordi den som gerning er værdig dertil, men fordi den ser på forjættelsen ... Den retfærdiggørende tro er således ikke en menneskelig dyd, en kvalitet, men selve gudsforholdet. Når det siges, at troen anses for retfærdighed, er meningen ikke, at troen i sig selv er noget, men at den eneste retfærdighed, som kan tænkes over for Gud, nemlig Kristi retfærdighed, gribes ved troen.”<sup>553</sup>

For det andet, i Helgesens trosunivers er retfærdiggørelsen ikke nok eller tilstrækkelig. For at et menneske kan blive frelst, skal det øve gode gerninger. Gerningerne er

---

<sup>553</sup> L. Grane, *Confessio Augustana*, op. cit., 42.

frelsesnødvendige, eller med Helgesens ord: De er et frelsesvilkår (SPH III, 80), ligesom troen er det. Den rette mening om tro og gerninger er, at "Gud aff sijn naade oc mijschund gjør oss retferdige formedels troen, oc salige formedels gode gierninger" (SPH III, 76). Eller med en anden karakteristisk formulering: "Gud loffuer inthe mennische salighed wden mett desse twenne wilkaar, At ther scall settis loffue till hanwm, oc hanwm scall oc saa holdis loffue." (SPH III, 80)

Derfor er reformatorenes angreb på gerningerne så skæbnesvangert, ifølge Helgesen. For det betyder dels, at reformatorerne fremturer med en falsk og forkortet lære ("troen alene"), som stikker almindelige mennesker blår i øjnene, dels, at reformatorerne - med eller uden forsæt - giver de samme mennesker en slags teologisk legitimation til at følge deres egne veje i stedet for at følge kirkens og traditionens veje - under påberåbelse af slagordet 'troen alene'.

Følgerne af denne "evangeliske frihed" ser Helgesen brede sig overalt i samfundet, hvor lutherdommen vinder frem i form af tøjleshed, amoral, hån og ulydighed mod kirkens autoritet og lære, alle kætteriets kendetegn. Helgesen må derfor rette sit teologiske skyts mod to fundamentale afsporinger i reformatorenes lære om retfærdiggørelse, vel at mærke i den "udgave", han har kendt den i, hos de danske reformatorer, og som han har kunnet læse sig til i Luthers skrifter:

1. Han skal aflive den protestantiske formel som er i omløb, "troen alene".
2. Han skal godtgøre, at gode gerninger er nødvendige, vel at mærke også som et frelsesvilkår.

Ad 1. At troen er det helt grundlæggende for enhver kristen, fordi den er rettet mod det ubegribelige budskab om Guds nåde i Kristus, står for Helgesen ikke til diskussion. Han har derfor intet at indvende imod, at reformatorerne priser troen og troens kraft, og at de siger, at vi "bliffue retferdige oc salige formedels troen", hvis blot de ikke føjede deres egen "falske glose" til, som er "then blotte oc bare tro" ("troen alene") (SPH III, 85).<sup>554</sup>

---

<sup>554</sup> Tilføjelsen skyldes ikke kun Luther. I *Confessio Augustanas* artikel 6: "Om den nye lydhed" citeres kirkefaderen Ambrosius for udtalelsen: "Dette er bestemt af Gud, at den, som tror på Kristus, er frelst uden gerning, ved troen alene, idet han uforskyldt modtager syndernes forladelse" (Grane, *Confessio Augustana*, op. cit., 61). Den katolske dogmatiker M. Schmaus gør ligeledes opmærksom på flere fortilfælde: I en bibeloversættelse af 1483 oversættes Gal. 2,16: retfærdiggjort "kun" ved troen, det samme er tilfældet i tre italienske oversættelser, Genua

For den tilføjelse gør den meget tale om troen til en “falsk oc bedregelig tale” som medfører, ifølge Helgesen, at “mange simpell mennischer saa bedragis oc skyndis fra thet som gott er, att the aldelis leffue forwden all Gwdtz frøcktt, oc ere huerckin erlige wdi leffnett, eller tucktige wdi nogre gode gierninger” (SPH III, 86).

Det er åbenlyst, at Helgesen her adskiller sig fra Luthers og en humanistisk-reformatorisk opfattelse af troen. Ikke at Helgesen ikke deler reformatorernes stærke fremhævelse af troens indhold, Kristi nådeværk og dets følge med retfærdiggørelsen. Men han vover så at sige ikke at overlade troen til den troende. Hvor troen af Luther i hans Fortale til Romerbrevet beskrives som en: “levende, ufortrøden, virksom, mægtig ting, så det er umuligt, at den ikke ustandseligt skulle gøre gode gerninger”,<sup>555</sup> og Malmø-reformatorerne henholder sig til Kristi fyldestgørende satisfactoriske gerning og ser kristenlivet som et liv i efterfølgelse af Guds ord, dør er Helgesen mere pessimistisk, ikke på troens vegne, men på den troendes vegne: Den retfærdiggjorte kan sætte sin retfærdiggørelse over styr. For at forhindre, at det sker pga. “synd oc syndige orsager”, har Skriften givet sine bud, og Kirken sine forordninger (jvf. SPH V, 63).

I denne sammenhæng nævner han f.eks. fasteforordningen, som er ment som en legemlig tvang ”mod then syndige redebonhed som os daglig bedrager aff een synd oc udi en anden ...” (ibidem).

Helgesen holder altså uden videre for muligt, at en tro kan være uden gerninger - et fænomen, han til overmål ser bekræftet i det lutherske kætteri!

Men en sådan tro uden gerninger regner han for at være et forræderi og en hån mod Gud og hans guddommelige vilje, som er meddelt os i Skriften (SPH III, 81).

---

1476, Venedig 1538 og 1546; desuden hos Thomas af Aquino, som i en kommentar til 1. Tim, 1, 8 fremhæver, at retfærdiggørelse ikke sker på grund af lovopfyldelse men tro “alene”; endelig nævner Schmaus kardinal Bellarmin (d. 1622), som i sit skrift *Om retfærdiggørelse* (SPH II,25) henviser til en række kirkefædres brug af vendingen “gennem troen alene” (Schmaus, *Der Glaube der Kirche, Handbuch katholischer Dogmatik*, Band 2, München 1970, 557).

Det afgørende er imidlertid i sagens natur ikke den formale, men den saglige brug af udtrykket!  
<sup>555</sup> Jvf. ang. troen i *Fortalen til Romerbrevet*: O es ist ein lebendig/schefftig/thettig/mechtig ding vmb den glauben/Das unmöglich ist/das er nicht on unterlass solte guts wircken. Er fraget auch nicht/ ob gute werck zu thun sind/ sondern ehe man fraget/hat er sige gethan/und ist imer im thun, M. Luther, *Die ganze Heilige Schrift Deutdsch*, Wittenberg 1545. Darmstadt 1976, 258, citeret fra S. Andersen, i: *Som dig selv*, Århus 2003, 127, jvf. L. Grane, i: *Confessio Augustana*, op. cit., 67.

Denne principielle forskel, der her er fremgået mellem en reformatorisk og humanistisk-reformatorisk forståelse af troens væsen og en katolsk/helgesensk, er nærliggende at føre tilbage til forskellen mellem et reformatorisk hhv. katolsk syn på den frie vilje:

Mens Guds nåde "regerer" den retfærdiggjortes vilje (hos reformatorerne), er nåden (hos Helgesen) den kraft, der giver den retfærdiggjorte evne til at vælge det gode og fravælge det onde (jvf. SPH III, 257). Heri ligger også, at den retfærdiggjorte, hos Helgesen, står i fare for og kan forfejle sine valg, hvis ikke troen hele tiden tilegnes på ny og de rette gerninger udføres i troskab mod Skriftens og kirkens bud.

Den troende er således - ved nådens hjælp - i nogen grad selv medansvarlig for at "bevare oc formeere then retferdighed, vi haffue en tid anammet formedelst troen" (SPH V, 62f). På den baggrund er det også betegnende, at Helgesen tænker den rette tro og de rette gerninger sammen i et 'bør': Kristen tro er "rett liiffagtig tro fruckthyrdig, oc haffuer fordi gode gerninger for eett børligt fooster ther henne bør att føde wdaff seg, fordi ligerwiis som ther settis loffue till Gud mett een retsindig tro, saa holdis hanwm loffue wdi samme tro mett christelige gierninger." (SPH III, 79-80).

Denne rette tro, der gør både retfærdig og salig, er den der ledsages af de rette gerninger, eller med Helgesens ord: har gerninger som et 'børligt foster', (eller) hvoraf 'bør' fødes gode gerninger (SPH III, 79). Brugen af de to små ord 'børligt' og 'bør' er i denne forbindelse karakteristisk. For de indikerer, at 'troen alene' ikke uden videre sætter gode frugter, men at den troende bør sætte frugter, og at han gør det ved at følge Guds bud.

Tro og gerninger hører således uadskilleligt sammen i Helgesens teologiske univers som et dobbelt frelsesvikår: "Gud loffuer inthe mennische salighed wden mett dess twenne wilkaar, Att ther scall settis loffue till hanwm, oc hanwm scall oc saa holdis loffue" (SPH III, 80). Helgesen kan i den forbindelse også pege på den katolsk overleverede fides caritate formata tankegang (jvf. Gal. 5, 6 jvf. Rom. 8, 4; 12, 1f; Ef. 2,2f).

Ifølge Skriften - og Helgesen - er denne tankes pointe nemlig, at tro foruden kærlighed og gode gerninger (som troen bevirker formedels kærlighed) er aldeles unyttig og uduelig til nogen frelse. Ligesom omvendt: at gode gerninger, uanset hvor

skønne de synes for mennesker, er plat uduelige over for Gud uden de gøres udi og under en retsindig tro (jvf. SPH III, 86).

Ad 2. Gerningernes nødvendighed er allerede fremgået af ovenstående. Alligevel skal deres særlige bestemmelse og placering hos Helgesen uddybes.

Helgesen inddeler gode gerninger i to kategorier:

De der er "aff nød" og de der er "sømmelige" (SPH II, 38ff).

De første "aff nød" er dem, uden hvilke et menneske ikke kan gøre sig håb om at blive salig (Helgesen: det skulle dog lige være, at Gud forbarmer sig). Disse gerninger er Guds egne bud i Skriften, som er sammenfattet af Jesus i budet om at "elsk(e) Gudt offuer alting, och thin ieffencristhen lijge wedt teg selff" (SPH II, 207).

Til den anden slags hører f.eks. pilgrimsgang, klostergang, faste og mange andre skikke og ceremonier, kort sagt kirkens bud. De er gode og "sømmelige", men dog ikke nødvendige til frelse, selvom Helgesens modstandere gerne vil fremstille det sådan! Men sådan forholder det sig jo ikke. Hvis det var sådan, at ingen ikke kunne blive salige med mindre de rejste til Rom eller Compostella eller begav sig i kloster, da blev ingen jo salige "wden the som ære pilegrijme eller oc løbe effther afflad" eller gik "i closter oc bleff prest" (SPH II, 39). Men samtidig skal dog disse kirkens bud ikke foragtes, for de har så "stor magt hooss Gudt, som the wore hans egne budt" (SPH II, 207).

Kirkens bud er nemlig, ifølge Helgesen, mere end blotte menneskebud, fordi de er besluttet af "kirckins raadt oc forstandere" under Helligåndens vejledning. Og hvis disse råd og personer ikke skulle tilkomme denne myndighed, hvorfor sagde Kristus da, at Han vil være til stede, når to eller tre er forsamlet i hans navn, så han kunne råde og undervise i "all then sandhedt som the kwnne wære begærindis" (SPH II, 210f). Derfor skal kirkens bud ikke blot kaldes "menniskins bare oc blotte sætt, at (eftersom) the wdhen twijll ere aff Gudtz raadt begynte oc wedtagne" (SPH II, 235).

Disse bud og vilkår er, understreger Helgesen endvidere, med klar adresse til reformatorerne, ikke gjort eller tænkt i den mening, at nogen kunne "worde salige aff theris brugilse for wdhen Gudtz budt" (SPH II, 211, jvf. SPH III, 214, m.fl.) Men fra starten har deres mening været, at "Guds budt schule aff theris orsage dess bæder holdis." (SPH II, 211)



Kirkens fromhedsanvisninger skal forstås som "syndeværen", "forwarsill", "beskermilse" mod "syndt, syndige orsage, dieffuels lijst oc eggilse" (ibidem). Som eksempler på sådanne forholdsregler nævner han forbud mod hor, drukkenskab, frådseri, mord samt diverse bodshandlinger m.v.

Desuden peger han på sådanne særlige regler og forskrifter, som munke, nonner, hellige og andre "Guds menniskir" indrettede sig efter, når de vendte denne verden ryggen. Det var ikke, fordi de mente at de derved kunne blive "salig(e) for wdhen Gudtz budt, men att the kwnne dess bædre beware Gudtz budt, som altidt biwde oss reenhedt, ædrwghedt, sparsomhedt, sagtmoghedt, taallmodighedt, kierlighedt, eenfoldighedt, oc andre saadane dygder, som neppelige kwnne haffuis oc beholdis blantt thenne syndige werdsins handell, oc besynderlige som nw leffuis ij werden." (SPH II, 216, jvf. også SPH III, 216).

Disse råd og bud af kirken ligger hos Helgesen så tæt op ad Guds bud og mening, at det nærmer sig identifikation. Helgesen fremhæver f.eks., at "Gudtz egne budt kwnne thenom for wdhen icke holdis, rettelige oc tilbørlige", ja, at "i huosomhelst thenom offuertreder, han oc saa snarlige offuertreder Gwdtz budt." (SPH II, 214).

Denne - næsten - identifikation af Kirkens bud med Guds bud understreger endnu engang, hvilken fremtrædende rolle, kirken som institution og autoritet indtager i Helgesens skrifter. Han anfører f.eks., at kirken har stadfæstet mange af de bestemmelser (f.eks. bønner og om faste), som er givet af hellige mænd ("som nw regnere met Gudt"), og som bør regnes for lige så forpligtende ("saa fast at tro") som meget af det der findes "i then blotte scriff." (SPH II, 227).

Der er i Helgesens forfatterskab ingen brudflader mellem Guds bud og kirkens bud, ideelt set. Kirkens bud er til for Guds bud. "Vorherre setter oss fore nogre budt wdi sijne blotte oc bare ordt, ther wij schule holde, men alle the wilkaar som the schule holdis mett setter han os icke for" (SPH II, 211).

Helgesen bruger en meget rammende analogi om forholdet mellem Guds bud og Kirkens bud: En fyrste sender sit sendebud til et fremmed land med et betydningsfuldt hverv, uden at sendebudet får andet at vide om dette hverv, at han skal med allerstørste flid arbejde på, at det bliver ført ud i livet. Hvordan det skal gøres, har han ikke fået

beskrevet. Samme sendebud må derfor beramme meget “aff sith eghet forstandt, som kan forde oc fremme hans herris befaling”; f.eks. må han vogte sig for druk og terningspil, for røvere og andre onde vilkår, som kunne hindre hans rejsemål og dermed “forsømme herrins befaling oc merckelige ærinde” (SPH II, 212-213). Den afgørende pointe i denne analogi er, at fyrstens befaling bliver ført ud i livet. Det er op til udsendingen at tage de forholdsregler som bedst sikrer rejsens gennemførelse.

Sådan har Gud givet os, fastslår Helgesen, nogle ”blotte oc bare budt, ther wij schule holde oc forware, men dog ij then mening, at wij ther till schule beramme nogre retsindige wilkaar, met huilke wij kwnne bewaris modt alle the ting, ther os kwnne locke fraa Gudtz rette weij oc willie.” (SPH II, 212).

Det siger sig selv, at Helgesen er overbevist om, at verden ville tage sig anderledes ud, hvis kirkens bud og anvisninger blev fulgt.

## Lønmotivet

Spørgsmålet om gerningernes løn og fortjeneste har været et “varmt emne” i kirkehistorien og ikke mindst i striden mellem katolicisme og lutherdom.<sup>556</sup>

Forestillingen om løn for gode gerninger genfindes i Ny Testamente. Men både i Ny Testamente og senere hos Augustin gælder det, at gerningernes løn og fortjeneste helt er baseret på Guds nåde (jvf. Mt. 20,1-16). Augustin er tidligere blevet citeret for et centralt udsagn herom: Gud kroner vore fortjenester med det evige liv, men “cum Deus coronat merita nostra, nihil aliud coron(a)t quam munera sua” . Denne indsigt gjorde den 2. synode i Orange 529 til sin: “Nullis meritis gratiam praeveniri. Debetur merces bonis operibus, si fiant; sed gratia, quae non debetur, praecedit, ut fiant”.<sup>557</sup> Og denne linie blev fortsat op igennem middelalderen, det gælder f.eks. for Thomas, som fastholder, at både tro og fortjenstfulde gerninger skyldes nåden. Alt hvad mennesket måtte udrette af meritoriske gerninger kan det takke Guds nåde alene for. Thomas indfører således meritum-begrebet i nåde-forståelsen (Grane). Den stærke fremhævelse

<sup>556</sup> Jvf. f.eks. Schmaus, *Katholische Dogmatik* III, 2, München 1956, 414ff; P. Nørgaard-Højen, *Den danske Folkekirkes bekendelsesskrifter*, København 2001, 232ff.

<sup>557</sup> P. Nørgaard-Højen, op. cit., jvf. 237ff, jvf. også N.K. Andersen, op. cit., 164, note 113.

af nåden fremgår også af hans definition af fortjenstfulde gerninger: fortjenstfulde er vore akter, forsåvidt som de udspringer af den af Gud ved nåden bevægede frie vilje.<sup>558</sup>

Det skal her understreges, at Luthers retfærdiggørelsesforståelse var et opgør med hele den skolastiske "synsmåde". Ikke blot occamismen med dens opvurdering af den menneskelige natur, men også thomismen, uanset hvor meget dens betydeligste talerør, Thomas, tilskriver nåden den altafgørende betydning for menneskets frelse.

Skolastikkens focus på nåden, menneskets natur og meritum-begrebet repræsenterer en fundamental anden tilgang til spørgsmålet om menneskets retfærdighed end Luthers. Det kristne menneske er i thomismen ikke fri for at skulle "gøre noget", hvis det skal nære håb om frelse. Selvom alt betragtes under nådens fortegn, incl. gerningerne, er det også efter thomistisk tankegang "en uopgivelig forudsætning, at mennesket *i sig selv* må blive værdigt til livet." (Grane).<sup>559</sup> Menneskets retfærdighed er ikke alene identisk med Kristi retfærdighed, men dets retfærdighed skal forøges gennem gerninger - for at opnå frelsen.

Det er en tanke, som også gennemsyrrer Helgesens opfattelse af frelsens dobbelte vilkår. Denne måde at tænke på er lige modsat af det evangelium, Luther fandt i Skriften. For Luther er evangeliet, at retfærdighed er Kristi retfærdighed, som tilregnes mennesket kvit og frit, "udenfor mig" (extra me), og modtages i tro alene. Denne forståelse af evangeliet, af nåden, flytter på afgørende vis focus fra menneskets egen (stræben efter) retfærdighed til den af Gud skænkede fuldkomne retfærdighed (imputatio-tankens).<sup>560</sup> Dermed sættes et helt nyt og andet lys på kirkens fromheds- og hellighedsideal. Den kristne skal ikke øge sin retfærdighed med noget "mere", hvorved de af kirkens påbudte gerninger mister deres frelsesmotivation.

Denne nyvundne indsigt i "et kristent menneskes frihed" betyder for en luthersk tanke, at den kristne fra nu af er bundet af Guds bud, men fri af kirkens. Det var præcis det, som Helgesen så som den absolut farlige konsekvens af det lutherske "troen alene".

---

<sup>558</sup> Citeret hos Grane, *Confessio Augustana*, op. cit., 170

<sup>559</sup> Grane, *ibidem*, 66.

<sup>560</sup> Jvf. *ibidem*, op. cit., 43.

Det afgørende sted, hvor vandene deles i reformationsopgøret, er m.a.o. i forståelsen af evangeliet selv, af nåden. Den skolastiske opfattelse af nådens og menneskets samvirken, i større eller mindre grad, er selve det kristne evangelium, reformatorisk forstået, lodret imod: Joest præciserer denne afgørende forskel med en prægnant formulering af det reformatoriske anliggende: "Dieses Handeln Gottes ist, abstrakt ausgesprochen, das vergebende Ja zum Menschen, das ihm nicht auf Grund seiner eigenen Qualität, auch nicht auf Grund einer durch "Gnade" erworbenen Qualität, sondern aus grundloser Barmherzigkeit gerechspricht".<sup>561</sup>

Denne Kristi-nåde-forståelse betyder ikke, at der ikke længere i luthersk forstand er gerninger at gøre. Tværtimod: Gode gerninger er fortsat påbudt af Gud. Men med Kristi retfærdighed - som gribes ved troen - er loven opfyldt, og derfor er mennesket frit til at elske næsten uden tanke på sig selv og sin egen lovopfyldelse.<sup>562</sup>

Meritum-aspektet ved gerningerne er altså i en luthersk forståelse af retfærdiggørelsen definitivt afskrevet. "(Die) Werke können nun nicht mehr als Verdienste betrachtet werden, in denen der begnadete Mensch selbst zur Vollendung seines Gnadenstandes mitwirkt."<sup>563</sup> I stedet for er den retfærdiggjorte fri til helt og fuldt at tjene næsten.

Vi vil hos Helgesen konstatere, at han følger sig ind i en augustinsk-thomistisk tradition. Og at han med stor konsekvens gennemfører sit forsvar for gerningernes nødvendige plads i frelsesspørgsmålet.

Helgesen er overhovedet ikke i tvivl om, at der i det kristne budskab ligger en løn-tanke: Gud har salighedsløn til dem, der gør hans vilje, dvs. øver gode gerninger ("hanwm scall holdis loffue"). Dette fremgår med al tydelighed af Skriften selv, både Gammel og Ny Testamente: "Sliig tale oc mening findis her oc der wdi then ganstche scrifft, ther klarlige bekiende att Gud haffuer løn oc wederlaw for tieniste oc tucktelige gierninger som giøris effter hans guddommelige willie." (SPH III, 84).

---

<sup>561</sup> Joest, *Die katholische Lehre*, op. cit., 8.

<sup>562</sup> Jvf. Grane, *Confessio Augustana*, opt. cit., 67, art. 6: "Om den nye lydighed", jvf. ibidem, 63.

<sup>563</sup> Joest, *Die katholische Lehre*, op. cit., 9.

Et lille udvalg fra en meget lang liste af belæg<sup>564</sup>, som Helgesen anfører til støtte for dette synspunkt, skal anføres her: "Ther er løn bereed for thijn gierning, siiger herren" (Jer. 31,16), "Wijlthu till liffuett ingaa, tha holttd budorden" (Mat., 19,17), "The som giorde gott schule fræmkomme oc opstaa till liffuett, men the som giorde ontt, schulle opstaa till fordømmilse." (Joh. 5,29); "Gud scall wederlegge huerdt mennische effter sijn gierning." (Rom. 2,6); "Eder salighed schule ij forarbeijde mett frøcktt oc fare." (Fil. 2,12); "Then som giffuer een drick kalt wandt, wdi mitt naffen, han scall icke mijste sijn løn." (Mk. 9, 40). "Huert menniske scal anamme sijn eghen løn effter sijne gierninger, fordi at wij ere Gudtz methielpere." (1. Kor. 3, 8-9). "Gud er icke wretferdig, att hand will forglemme edertt arbeijde oc wmage som ij aff kierlighed haffue eder tilltagett." (Hebr. 6,10); "Then som gjør mijn himmilske faders willie hand scall indgaa wdi himmerigis rijge" (Matt. 7,21); "Wogter eder selffue, att ij thet icke forspijlde, som ij giortt haffue, paa thet ij motte faa een fuldkommelig løn" (2. Joh., 1,8).

Rækken kunne med lethed fortsættes. "The scriffter som kwnne her till dragis, att Gudt anseer wore gierninger, oc giffuer oss ther fore himmerigis rijge, ere saa mange att tidt oc stwndt, bleck oc papir, schulde for tryde, en meg fattis bewijsning." (SPH II, 220).

Disse og mange flere steder i Skriften dokumenterer for Helgesen, at "vor herre will naadelige ansee, icke alsomeniste the gierninger, som ere hans blotte budt, men oc saa alle the huerff, som kwnne samme budt forde oc fremme, eller ere thenom noghet anrørindis" (ibidem). Man har som læser en klar fornemmelse af, at Helgesen konstant prøver at helgardere sig i forhold til prædikanternes indvending, som lyder: Ja, men det, du her præsenterer os for, er jo blot en ny form for gerningsretfærdighed - nu med saliggørelsen for øje! Men hertil ville Helgesen kunne svare, for det første: Vil I benægte, at den af jer højt priste Skrift taler sit eget tydelige sprog, når det gælder løn for gerninger?

For det andet: Ja, I har ret, når I siger, at "mennischins gierninger er for Gud wdwelige til salighedtz trøst ... thet som er aldene mennischins, er altid wdweligtt ..." (SPH III, 85). Sådan har nemlig også altid kirkens mening været! Men I har alligevel uret.

---

<sup>564</sup> Jvf. SPH, III, 82-83, SPH II, 219-220.

For kirken har aldrig lært, at menneskets gerninger af deres naturlige godhed (SPH II, 221) er gode og fortjenstfulde for Gud. Eller at gerninger belønnes pga. “noger mennischelig magtt, sind, fornwfftt, eller wiisdom” (SPH III, 85). Når de regnes for gode, skyldes det, at de er af Gud, og kristelige, fordi de gøres efter Kristi bud og befaling (ibidem).

Helgesen kan også benytte en vending, som ligger tæt op ad et udtryk fra Thomas’ meritum-forståelse: menneskets gerninger nyder ‘meritum’ i kraft af en *ordinatio* (anordning) fra Guds side, i følge hvilken Gud lader de handlinger, som mennesket udfører i kraft af guddommelig nåde, *gælde* for fortjenstfulde.<sup>565</sup> Helgesen skriver således, at de rette fromme og gode gerninger “ansees aff Gud mett noghen gwnst, løn, oc wederlaw” (ibidem), derfor har (gerningerne) ikke nogen fortjeneste ”aff theris eghen natwr, eller wiisdom, men aff Gudtz iett oc tillsaffen, ther saa taler wdi scrifften, Giør thu then eller then gierning, tha scall ieg giffue teg sliig oc sliig løn.” Og netop derfor skal ingen “berømme seg”, ingen falde i et forfængeligt hovmod eller “...lade seg nogett tycke”! (SPH III, 85).

For Helgesen hører gerningerne altså med som et frelsesvilkår. Troen er det første. Gerningerne er det andet. Gud forlanger også lydighed gennem sine bud. Her ser Helgesen kirkens bud og forordninger som en støtte for den kristne i efterlevelsen af Guds kærlighedsfordring.

Den af prædikanterne fremførte anklage mod kirkens lære og praksis må Helgesen afvise på det kraftigste: Kirken lærer ikke, at dens bud i sig selv er salighedsvilkår eller udtryk for ”gerningsretfærdighed”. Modstillingen enten Kristi nåde alene eller menneskets egne fyldestgørende gerninger er efter Helgesens opfattelse en falsk påstand og beskyldning. Som om kirken nogensinde har hævdet, at mennesket kan gøre fyldest for sine synder gennem sine (egne) gerninger, eller at kirken med sin lære om gerninger overflødiggør Kristus!<sup>566</sup> Om ikke andet kunne prædikanterne have lyttet til Paulus’ ord,

---

<sup>565</sup> Jvf. Nørgaard-Højen, op. cit., 241.

<sup>566</sup> Dette er f.eks. *Malmøbogens* gennemgående tema (jvf. f.eks. Folio 38 og 39).

der siger om sine egne ”fortjenstfulde” gerninger: ”Thet haffuer dog ick ieg giortt, men Gudtz naade som war meg biistandig.” (ibidem, jvf. 1. Kor. 15, 10).

At gerningerne har en central plads i Helgesens teologi er uomtvisteligt. Lige så klart er det, at kirken som traditionens formidler bør tilkomme en væsentlig rolle, når fromhedslivet skal udmøntes i praksis for kirkens medlemmer. Derfor har også kirkens bud og anvisninger en central og nødvendig rolle at spille i Helgesens univers. De er syndeværn for den kristne i denne verden. Derfor ser Helgesen også med så stor alvor på den lutherske bevægelse. Fordi denne bevægelse under påberåbelse af den ”evangeliske frihed” sætter sig uden for kirkens autoritet og myndighedsområde - med den splittelse, der følger heraf i samfundet.

Kirken spiller således i en helt anden grad en aktiv og nødvendig rolle i Helgesens skrifter end den gør for Erasmus' teologiske program. Den romerske kirke er i udpræget grad frelsesanstalten i Helgesens univers. At sætte sig ud over lydigheden mod dens lære var for ham det samme som at afskære sig fra en afgørende traditionsdel af det kristne budskab. Kristendom var ikke alene et forhold mellem den enkelte og Skriften, den enkelte og Kristi filosofis efterlevelse. Men kristendom var for Helgesen også et spørgsmål om lydighed mod kirken, dens koncilier, den fortsatte åbenbaring.

Heri ligger efter min mening den afgørende forskel og accentforskydning i forhold til Erasmus.

## V. Afsluttende betragtninger

### Er Helgesen Erasmianer?

Som omtalt i indledningen har der i den danske reformationsforskning været en udpræget enighed om, at Helgesens humanisme og teologi var af Erasmus' observans.

Inden jeg kritisk vil efterprøve dette synspunkt, vil jeg i det følgende kort påvise denne dominerende tendens i sekundærlitteraturen. Derefter vil jeg redegøre for de skrifter, som Helgesen har læst af Erasmus. Dette vil blive efterfulgt af en sammenfattende karakteristik og bedømmelse af de to humanister. Endelig vil jeg forsøge at placere Helgesen i den traditionsstrøm, han efter min mening hører hjemme i.

Det er til stadighed blevet betonet i den danske kirkehistoriske forskning, at Helgesens humanisme er bibel-humanistisk, med streg under bibel. Helgesen vil være S k r i f t t e o l o g (J. Oskar Andersen).<sup>567</sup> Ganske vist anerkendes, at Helgesen regner med en fortsat åbenbaringskilde ved siden af Skriften (apostellærdomme, koncilier, profeter, m.v.), men denne kilde er for læren og teologien af ”sekundær Rang, forsaavidt han (Helgesen) her kræver Overensstemmelse med Skriften.”<sup>568</sup>

Helgesen anses for at være en “ivrig Repræsentant for en Biblicisme, forstået i Oldtidsfædrenes og i humanisten Erasmus' Ånd”.<sup>569</sup> Således karakteriserer P.G. Lindhardt i *Den Danske Kirkes Historie* - under omtalen af Christian 2.s kirkelove – kongens reformlove som “formet af en tankegang vi møder hos Erasmus og hans danske elever”, hvortil Lindhardt regner Helgesen.<sup>570</sup> Ganske konsekvent kan Lindhardt da også kalde Helgesen for “ubestrideligt reformationstidens mest ejendommelige skikkelse, i alle måder en elev af Erasmus, men ham aldelses ulig i karakter, en mand som med fasthed valgte sit stade og blev stående under alle omskiftelser”.<sup>571</sup>

---

<sup>567</sup> J. Oskar Andersen, *Paulus Helie I*, op.cit., 52

<sup>568</sup> Ibidem, 55.

<sup>569</sup> Ibidem 24f.

<sup>370</sup> P.G. Lindhardt og N.K. Andersen, *Den danske Kirkes Historie III*, København 1965, 257.

<sup>571</sup> Ibidem, 252



De senere årtiers danske reformationsforskning giver udtryk for en tilsvarende opfattelse. I sin afhandling "Studia humanitatis und Theologie –" (1987) skriver Leif Grane således helt i tråd med ovennævnte, at med Helgesen indførtes bibelhumanismen ved Københavns Universitet, og at "mit wenigen Ausnahmen sind alle die, die auf die dänische Reformationsbewegung in den Jahren vor 1536 entscheidenden Einfluss ausübten, aus der Schule des Paulus Helie hervorgegangen", og Grane fastslår, at man kan skelne mellem to hovedstrømninger blandt de danske reformatorer før 1536: "die radikalen Bibelhumanisten aus der Schule des Paulus Helie und die "Lutheraner". In den letzten Jahren vor 1536 war die erste Gruppe die dominierende".<sup>572</sup>

I det nyere engelsksprogede værk *The Scandinavian Reformation: from evangelical movement to institutionalisation of reform* (1995) betoner M. Schwarz Lausten Helgesens "immensely influential" på den danske evangeliske bevægelse, ligesom det fremhæves, at Helgesen "shared the Christian humanist platform of his idol, Erasmus", og at Helgesen "wanted to focus on the text of the New Testament, emphasising the significance of understanding 'Christ, Peter and Paul'", samt at Helgesen "occasionally ... would also give weight to the apostolic tradition, the Fathers and the decisions of the church councils, but these aspects always remained secondary and could only be used to support evidence drawn from scripture. On the question of faith and the important doctrine of free will, he followed Erasmus closely ..."<sup>573</sup> Af historikeren Ole Peter Grell betegnes Helgesen i samme værk direkte som "the Erasmian, Paulus Helie".<sup>574</sup>

Denne opfattelse af Helgesen som stående i en klar bibel-humanistisk, erasmiansk åndsstrømning er blevet hængende i den udenlandske forskning. I Adrianus Starings

---

<sup>572</sup> Leif Grane, "Studia humanitatis und Theologie an den Universitäten Wittenberg und Kopenhagen im 16. Jahrhundert - Komparative Überlegungen", i: *Der Humanismus und die oberen Fakultäten*. Hrsg. von G. Keil, B. Moeller, Weinheim 1988 (p. 65-114), 75. 81.

<sup>573</sup> Martin Schwarz Lausten: "The early Reformation in Denmark and Norway 1520-1559," i: *The Scandinavian Reformation: from evangelical movement to institutionalisation of reform*, edited by Ole Peter Grell, Cambridge University Press 1995 (12-41), 17; jvf. samme: "Luther and the Reformation in Denmark", i: *Lutherjahrbuch*, vol. 71, 2004 (115-130), 122; jvf. samme: *Reformationen i Danmark*, 1987, 11ff.

<sup>574</sup> Ole Peter Grell, "The Catholic church and its leadership" (70-113), i: *The Scandinavian Reformation*, op. cit., 73. 86.

(selv karmeliter) store biografi (1959) om karmelitergeneralen *Nikolaus Audet* (1481-1562) og hans reformværk i begyndelsen af det 16. århundrede omtales Helgesen som “ein begeisteter Anhänger des biblischen Humanismus eines Erasmus und Lefèvre d’Étaples”<sup>575</sup>. I et nyere standardværk om Karmeliterordenens historie, *Die Karmeliten*, (1981) af Joachim Smeth OCarm og Ulrich Dobhan OCD, siges om Helgesen, at han “hatte in der Theologie den gleichen humanistischen Ansatz” som Erasmus og Lefèvre d’Étaples, og at hans undervisningsmetode bestod i Skriftudlægning.<sup>576</sup>

Det ligger også i en naturlig forlængelse heraf at se Helgesen som en vigtig inspirationskilde til den særlige udfomning af den tidlige danske reformationsbevægelse i en humanistisk-reformatorisk retning, dvs. med dens særlige fremhævelse af Skriften som den eneste og fuldkomne regel og lov. Denne påpegning af formalprincippet i de danske prædikanter reformatoriske teologi var et af N. K. Andersens hovedresultater i disputatsen *Confessio Hafniensis*.<sup>577</sup>

Jeg mener, at der kan sættes spørgsmålstegn ved, om Helgesens humanisme og reformkatolske linie ligger i en så entydig forlængelse af Erasmus’ humanisme som hævdet hidtil. At Helgesen nærede beundring for Erasmus er indiskutabelt. Det bevidnes gennem flere af hans udtalelser i forfatterskabet.<sup>578</sup> Og det fremgår umiddelbart af, at han oversatte og bearbejdede flere af Erasmus’ skrifter.<sup>579</sup>

Men disse kendsgerninger samt åbenbare sammenfald i synet på tiltrængte reformer inden for den bestående kirke indebærer ikke nødvendigvis, at de to reformteologer står

<sup>575</sup> Adrianus Staring, O. Carm., *Der Karmelitergeneral Nikolaus Audet und und die katholische Reform des XVI. Jahrhunderts*, Rom 1959, 298.

<sup>576</sup> Joachim Smeth, Ulrich Dobhan, *Die Karmeliten*, Freiburg - Basel - Rom, 1981, 226.

<sup>577</sup> N.K. Andersen, *Confessio Hafniensis*, København 1954.

<sup>578</sup> Helgesen betegner i 1533 Erasmus som “then høglerde mand” (SPH V, 259); i 1522 som en der “i lærdom fleer offwer winner en jeg scriffwe tør”, og hvis skrift (Institutio) “wdhen twilff (er) digtid aff then helliand” (SPH I, 6).

<sup>579</sup> Helgesen har oversat eller bearbejdet tre skrifter af Erasmus, nemlig *Institutio Principis Christiani* (1516): *En christen førstis lære*, i manuskript fra 1522 (jvf. SPH I, 5-159), nybearbejdet og trykt i Roskilde 1534 (jvf. SPH V, 95-256), desuden sendebrevet *D. Erasmi dilectis in Christo fratribus Germaniae inferioris et Phrysiæ orientalis* (1530): *En kort oc christelig formaning om den lutherske handel*, i håndskrift fra 1532 (SPH V, 3-92), endelig den sidste fjerdedel af *Liber de sarcienda Ecclesiae concordia* (1533): *Een kort vnder-wiisning til een christelig forening och forligilse*, trykt 1534 i Roskilde (SPH V, 259-322).

<sup>580</sup> Jvf. f.eks. Kaspar Elm (Hrsg.), *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen*, i: *Berliner Historische Studien*, Band 14. *Ordensstudien VI*,

på samme teologiske og humanistisk standpunkt. Som det er påpeget i det foregående havde den europæiske humanismebevægelse mange varianter, ligesom reformindstillede kræfter inden for Romerkirken og klosterordenerne hørte til dagens orden i 1400-tallet og begyndelsen af 1500-tallet.<sup>580</sup>

Et naturligt udgangspunkt for en sammenlignende karakteristik af Erasmus og Helgesen vil være at begynde med de skrifter af Erasmus, som Helgesen har læst og oversat<sup>581</sup> Det er her åbenbart, at Helgesen har taget sig sine friheder og over store strækninger gengivet sit forlæg, så det passer på danske forhold, dels har indsat sine egne indskud og tilføjelser. En nærmere undersøgelse af disse ”redaktionelle ændringer” fra Helgesens hånd kan give et fingerpeg om, hvad de hver især vægter i deres argumentation mod den reformatoriske bevægelse. Det første skrift, som her kommer i betragtning, er Helgesens frie bearbejdelse af Erasmus’ polemiske sendebrev til indbyggerne i Nedertyskland og Østfriesland fra 1530<sup>582</sup>, i Helgesens (utrykte) version fra 1532 *En kort oc christelig Formaning om den Lutherske Handel*.<sup>583</sup> I sendebrevet advares mod de lutherske, og læserne opfordres til, i erasmianske vendinger, at blive ombord i ”Christi schib” og afvente et almindeligt koncil, som kan ”stille thette nerverendis bulder oc storm ...” (SPH V, 6f).

Blandt de karakteristiske indskud og tilføjelser i sendebrevet fra Helgesens hånd skal nævnes følgende: Flere steder indfører Helgesen sit velkendte ”traditionsargument”, når han advarer mod det lutherske kætteri. F.eks. føjer han et sådant indskud ind, hvor han forsvarer sig over for de åbenbart vedholdende beskyldninger om at nære lutherske sympatier. Ligesom i sin fortale til Luthers bedebog fra seks år tidligere (*En christelig Undervisning*, 1526)<sup>584</sup> løber Helgesen ikke fra - på dette relative sene tidspunkt i sit liv - at der er visse dele hos Luther han sympatiserer med. Det er den Luther, som ikke har

---

Berlin 1989. Samme, ”Monastische Reformen zwischen Humanismus und Reformation”, i: *900 Jahre Kloster Bursfelde: Reden und Vorträge*, hrsg. von Lothar Perlitt, Göttingen 1994, 59-111.

<sup>581</sup> Jvf. også Hans Peters, ”Hvilke skrifter af Erasmus af Rotterdam har Paulus Helie læst?”, i: *Kirkehistoriske Samlinger*, 1969, 50-77.

<sup>582</sup> *D. Erasmi dilectis in Christo fratribus Germaniae inferioris et Physiae orientalis*, Köln 1530. Jeg ser i denne sammenhæng væk fra Erasmus’ mere statsteoretiske skrift, *Institutio Principis Christiani*, som er et ”fyrstespejl” og som Helgesen oversatte i to omgange (1522 og 1534).

<sup>583</sup> Jvf. SPH, V, 1-92. Jvf. Kommentarbundet, SPH VII, 136 og Hans Peters, ”Hvilke skrifter ...”, op. cit., 73 og Engelstofts udførlige referat i *Paulus Eliæ*, op. cit., 483-496.

<sup>584</sup> SPH I (p. 186-257), 188.

søgt andet end ”then menige Christen kirckis forbedring, oc reformatz udi noget misbrug oc mishandell”. Men dette er ikke at være ”Luthers, men en sand Christen mand” (SPH V, 9). Siden han (Luther) begyndte at angribe al den lærdom, som har været i ”den hellige kirke, medt sæt, schick, bud, ceremonier, seedwaner oc anden Christendoms handell, som haffuer været uknurret blant Christendommen, somme i femten hundred aar, somme i tolff hundred aar, somme i tretten oc fiorten hundred aar” (SPH, V, 10), har Helgesen måttet sande, at ”en anden end Gudtz aand regerede hannom” (SPH V, 11). Helgesen kan også bruge en ytring hos Erasmus som anledning til at levere et energisk selvforsvar over for beskyldninger om tidligere at have næret lutherske sympatier: ”...Huor haffuer ieg sagt at alle Ceremonier maa oc schulle forkastis eller oc alle Biscopelige sæt oc schick at være Guds ord modstandige?” (SPH V, 38). Også mere direkte anfører Helgesen traditionsargumentet, når han i en tilføjelse f.eks. modstiller Wittenbergkirkens unge alder med den romerske kirkes: han opfordrer således sine læsere til at tænke nærmere over, hvor de gør klogest i at befinde sig, enten ”hos Wittenbergs kircke ther haffuer fiorten eller femten aars alder” eller hos ”then Romere kircke som er gammel noghet nær femtenhundrede aar, bestandig aff Gudtz sønderlige magt oc krafft ...” (SPH V, 13, jvf. også p. 26. 27). Helgesen fremhæver kirkefædrene for deres villighed til at bøje sig for konciliers og hellige mænds undervisning ”huilchet Lutheraner vele ingen lunde giøre”, fordi de kun vil høre på den lærdom, som de selv har ”dichtet oc samtøcht aff theris eget selschaff oc samfund ...” (SPH V, 46). Således kan Helgesen advare mod at slå følge med et sådant selskab, som kun agter Skriften efter deres egen vilkårlige forståelse og som spotter og foragter ”alle gamble helgen”, som i noget nær femtenhundrede år med liv og lære har været et vidnesbyrd om sand kristendom (jvf. SPH, V, 47).

Ganske vist kan Erasmus også selv i dette sendebrev henvise til kirkens koncilier og den kirkelige tradition (f.eks. SPH V, 24. 25. 71f), men Helgesen har åbenbart fundet denne argumentation så tungtvejende, at det skulle understreges og forstærkes yderligere!

Det andet – og i øvrigt sidste - skrift, Helgesen lod udsende i reformationsopgøret, var en oversættelse af dele af Erasmus’ *Liber de sarcienda ecclesiae concordia*, fra 1533. Også her ses klart nogle accentforskydninger i Helgesens argumentation i forhold til

Erasmus' forlæg. Erasmus' skrift var ment som et forsøg på at forlige de stridende parter. Skriftet er for de første 90 siders vedkommende en udlægning af Salme 83, hvorefter Erasmus' egentlige opfordring til fred og forsoning mellem de stridende parter følger i skriftets sidste fjerdedel. Det er denne sidste del, Helgesen udsender under titlen *En kort Undervisning til en kristelig forening og forligelse*, Roskilde 1534.<sup>585</sup> Helgesen har tilføjet sin egen indledning (SPH, V, 259-261) og slutning (SPH, V, 294-322).

Ikke mindst disse to selvstændige tilføjelser fra Helgesens hånd antyder en lignende tendens i sammenligningen mellem de to, både m.h.t. temperament og synspunkt, som vi kunne konstatere i Sendebrevet ovenfor. Den oversatte Erasmusdel er holdt i nogle meget generelle moralsk appelerende opfordringer til enighed og fordragelighed. Der peges på fejl på begge sider, og begge parter formaner til at bøje af for hinanden, ”huar for wden inghen forligilse kand lenge wære bestandig” (SPH, V, 268). Der lægges fra Erasmus' side først og fremmest vægt på, at alle lag i samfundet, fra fyrster og biskopper til skræddere og bagere fører et kristeligt liv i deres stand, mens de teologiske uenigheder får en mindre betydning. Et eksempel herpå er Erasmus' meget moderate holdning til helgendyrkelse, i hvert fald i dette skrift!<sup>586</sup> Det kan han ikke skjule, som når han f.eks. skriver, at de som er imod helgenpåkaldelse (reformatorerne), blot kan påkalde den treenige Gud i stedet for, dog skulle de dog ”icke hadschelige offuerbuldre thenom, som for wden nogher wrang gudelighed (Gud i alle maade wforagthet) anrobe helgens hielp oc trøst.” (SPH, V, 274.). Erasmus anvender i skriftet heller ikke det teologisk vægtige billede af Kristus som hovedet og helgenerne som Kristi lemmer. Når dette billede alligevel optræder i *En kristelig Forligelse* skyldes det en tilføjelse af Helgesen. Det sker i kapitlet om helgeners forbøn for de levende, hvor Helgesen forklarer kirkens helgenpåkaldelse med, at hun (kirken) ”beder thenom (helgenerne), ligerwiiss som Gudz tacknemmelige wanner, och Christi leffuendis leemmyr, wellwiidindis att huess the höris oc ansees hoss Gud oss till gode, tha ansees

<sup>585</sup> SPH, V, 259-322, jvf. Kommentاربindet, SPH, VII, 143ff.

<sup>586</sup> Erasmus udsendte i 1525 et skrift *De modo orandi*, Basel, som foruden at være et opbyggeligt skrift var et forsvar for helgendyrkelse vendt mod Luthers angreb. Hans Peters har påvist adskillige skjulte citater af Erasmus om bla. forbøn og helgenpåkaldelse i specielt det 8. kapitel af *Svar til Kong Gøstaff* (SPH II, 236ff), hvori dette tema tages op til udførlig behandling, jvf. Hans Peters, ”Hvilke skrifter ...”, op. cit., 69. 75ff.

the och höris formedels Christum alle helgens herre oc hoffuett.” (SPH V, 274).<sup>587</sup> Denne fremhævelse fra Helgesens side af helgenernes ”status” giver selvsagt også helgendyrkelsen en plads og betydning – som allerede påpeget i Helgesen-afsnittet – i Helgesens teologiske univers, som den ikke synes at have hos Erasmus. Det er således næppe uden grund, at Erasmus selv skriver om den rette helgenkult, at den består i at efterligne deres eksempel: ”helgens allerbeste dyrckilse er att effterfølge theris leffnett.” (SPH V, 277).<sup>588</sup>

Der er i *En kristen Forligelse* endvidere et påfaldende fravær af henvisninger til kirkens tradition og nedarvede lære i argumentationen. Engelstoft skriver efter min mening med rette, at Erasmus i det dogmatiske ser med en ”mærkelig Ligegyldighed” på tidens stridsspørgsmål og kirkens institutioner. Erasmus’ håb er til gengæld, at han med sit indlæg kan stemme gemytterne til fordragelighed, indtil et kommende koncil kan træde sammen.

Denne mere ireniske tilgang til løsning af stridighederne var ikke Helgesens vej, heller ikke på dette fremskredne tidspunkt af reformationsopgøret. Man kan næsten fornemme, at han med sin tilføjede fortale (SPH V, 259-262) og slutning (SPH V, 294-322) har ment at der skulle ”strammes op” på Erasmus’ forligsudspil. Det indtryk fornemmes ved læsningen af fortale og slutning, som begge er skrevet i Helgesens eget navn. Engelstoft har derfor efter min mening helt ret, når han karakteriser disse på følgende måde: ”Her lære vi da at kiende, hvad Paulus Helie ansaa for Vejen til Enighed i Kirken; det var med faa ord: Anerkiendelse af den catholske Kirkes Lære og Skikke, Forbedringer i dens Tilstand og nogle aftvungne Concessioner for de Evangeliske. Polemik og apologetisk Indhold har derfor langt Overvægt over det Ireniske i denne Del af Bogen.”<sup>589</sup>

Vi ser det i fortalen, hvor Helgesen udtaler et fromt ønske med et omskrevet citat fra Erasmus’ *Hyperaspistes I*: ”Then hellige apostolorum kircke følger ieg end nw, saa lenge (indtil) ieg seer een anden ther bædre er, saa maa hwn oc fordrage meg, saa lenge

<sup>587</sup> Hvor Erasmus bruger corpus Christi-billedet, er *alle* kristne omfattet, jvf. tidligere om Erasmus’ kirkebegreb. Kommentarbundet har gjort opmærksom på tilføjelsen (SPH VII, 144).

<sup>588</sup> Jvf. N.K. Andersen, op. cit., 307.

<sup>589</sup> Engelstoft, *Paulus Helie*, op. cit., 521

ieg kand worde bædre.”<sup>590</sup> Det er en direkte oversættelse af Erasmus’: ”Fero igitur hanc ecclesiam donec videro meliorem: et eadem me ferre cogitur, donec ipse fiam melior.”<sup>591</sup> Men – som Hans Peters bemærker det<sup>592</sup> – Helgesens oversættelse er ikke helt ordret og gengiver heller ikke hele meningen. En ordret oversættelse af Erasmus’ udsagn ville være: ”jeg vil fordrage (udholde, tåle) kirken, indtil jeg ser en anden der bedre er.” Med Hans Peters fortolkning – som jeg tilslutter mig – får vi på dette sted i et koncentrat en antydning af en markant accentforskydning i de to reformteologers opfattelse af kirken. Hvor Erasmus siger med et stænk af respektløshed, at han vil ”fordrage den” gamle kirke, mener Helgesen ikke at kunne tale om kirken på den måde. Derfor oversætter Helgesen ”jeg følger kirken”, og dermed har oversættelsen fået et mere overbevisende præg end det oprindelige, lidt lidenskabsløse ordspil hos Erasmus.

Med den mere respektfulde oversættelse fra Helgesens side mener jeg, at der afsløres en karakteristisk forskel i hhv. Erasmus’ og Helgesens forhold til kirken og traditionen. Den mere traditionalistiske synsvinkel hos Helgesen skinner også igennem i hans syn på flere andre af de kirkelige stridsspørgsmål, som tages op i den udførlige slutning, f.eks. fastholdelsen af nadveren under een skikkelse og hans forsvar for latinens fortsatte brug i messen, som er en måde at ære både sakramentet og ”thet latinsche maal..., som er lengst oc mest brugett ij Christendoms handell, oc haffuer fordi eett synderligt ynde..” (SPH V, 310). Dog kan Helgesen indrømme, at salmesang kan foregå på modersmålet, hvis de der synger vel at mærke er i stand til at synge, så Guds hus ikke bliver fyldt af ”skraall oc wraall, for skickelig oc gudelig sang” (SPH, V, 312). Hvad angår spørgsmålet om den frie vilje og Helgesens brug af *Hyperaspistes* henvises til gennemgangen af viljestemaet. Der synes ikke i dette spørgsmål at have været nogen divergens af betydning.

Man kan således på baggrund af de skrifter af Erasmus, som Helgesen har beskæftiget sig mere indgående med, konkludere, at han på ingen måde følger Erasmus

<sup>590</sup> SPH, V, 261 (Helgesens fortsættelse lyder: ”... ther meg haabis mett Gudtz hielp at kwnne skee mett thett aller snariste” ).

<sup>591</sup> *Hyperaspistes*, LB X 1258 A (WD, Band 4, 248), citeret hos Hans Peters, ”Hvilke skrifter...”, op. cit., 54.

<sup>592</sup> Jvf. hertil også Hans Peters, ”Hvilke skrifter..”, op. cit., 54f

slavisk. Eller synes at have været specielt afhængig af Erasmus' teologiske og kirkelige synspunkter.

Bemærkelsesværdigt er det også, at heller ikke Helgesens øvrige spredte læsninger af Erasmus tyder på, at Helgesen har haft et særligt tæt inspirationsforhold til Erasmus' kristendomsforståelse. Ganske vist har Helgesen kendt og benyttet Erasmus' reviderede latinske oversættelse af Ny Testamente fra 1522 - og dermed også haft mulighed for at læse i hvert fald *Paraclesis*, men denne fortæller meget programatiske indhold har ikke sat noget iøjnefaldende præg på Helgesens eget synspunkt.<sup>593</sup> Ej heller kan der konstateres nogen nævneværdig indflydelse i Helgesens skrifter fra tankegange i *Apologia* eller *Methodus/Ratio seu Methodus*, som det i øvrigt er uvist, om han har læst.

Alt tyder også på, at det er meget begrænset, hvad Helgesen har kendt til og benyttet af Erasmus' populære *Parafraser* til de nytestamentlige skrifter (som udkom i årene mellem 1517 og 1524),<sup>594</sup> ligesom Helgesen næppe har studeret Erasmus' omfattende tekstkritiske, filologiske anmærkninger, de såkaldte *Annotationes*, som fulgte med de forskellige udgaver af *Novum Testamentum*, alene af den grund, at Helgesen efter alt at dømme kun besad yderst beskedne græsk kundskaber.<sup>595</sup>

Fraværet af egentlige centrale teologiske erasmianske tankegange i Helgesens skrifter hænger således også sammen med, at Helgesen efter alt at dømme ikke har kendt og studeret de hovedskrifter af Erasmus, som har været lagt til grund i nærværende fremstilling, og som må regnes til de basale byggesten i Erasmus' teologiske program.

<sup>593</sup> Jvf. også Hans Peters, "Hvilke skrifter...", op. cit., 61. Om Helgesen har kendt *Methodus* hhv. *Ratio seu Methodus* er der ikke noget "klart bevis for", Hans Peters, op. cit., 62.

<sup>594</sup> Helgesen har i sin optegnelsesbog (SPH VI, 155) nedskrevet dele af Erasmus' *Parafrase til 1. Timotheusbrev* (en udgave som også indeholdt parafraser til 2. Tim. og Titus og Philemon), jvf. også Hans Peters, op. cit., 61.

<sup>595</sup> Selvom Helgesen har kendt lidt græsk var han langt fra "en filolog eller en grammaticus" (Peters, op. cit., 60). Ligeledes konstaterer J. Oskar Andersen, at Helgesen "intetsteds krævede særlig filologiskuddannelse hos Fortolkeren, i alt fald aldrig græsk Sprogkundskab" (J. Oskar Andersen, op. cit., 58). I Kommentarbinderet, SPH VII, p. 14, anføres, at "vi har .. meget få eksempler, som viser, at P. H. har forstået græsk", K. Rübner Jørgensen foretrækker slet ikke at udtale sig om Helgesens græskkundskaber pga. vores sparsomme viden herom (i: "Paulus Helie og Peder Månsson" (2000), 208), men betegner dog andetsteds Helgesen som "ingen ciceronianus", i: "Humanistiske træk..", (2000), op.cit., 286.



Havde Helgesen kendt disse skrifter – samt flere øvrige af Erasmus' skrifter, f.eks. *Antibarbari* (trykt 1520), *Moriae encomium* (1511), - kan man godt have sin tvivl om, hvorvidt Helgesen i så fald ville have fastholdt sine uforbeholdne lovord om Erasmus.

Jeg mener, at de her antydede accentforskydninger ligger i en naturlig forlængelse af det, som denne afhandlings undersøgelse har demonstreret adskillige gange undervejs: at Erasmus og Helgesen – trods det, at de begge befinder sig i tidens reformkatolske og humanistiske strømning - i deres teologi og i deres humanistiske ansats er meget forskellige. I den henseende udgør de et godt eksempel på den daværende humanismebevægelses mangfoldighed og variation.

### **Erasmus – Helgesen. Karakteristik.**

Et af formålene med nærværende afhandling har været at afprøve sandheden i den meget vedholdende og ofte fremførte påstand i den danske reformationsforskning, nemlig at den danske karmelitermunk, universitetslærer og katolske frontkæmper i 1520' og 1530' ernes danske reformationsopgør, Poul Helgesen, mest træffende karakteriseres som en elev af datidens berømte europæiske teolog og humanist Erasmus af Rotterdam.

Dette har været en tilskyndelse til at præsentere centrale sider af Erasmus' teologiske program og give en fornyet fremstilling af Helgesens svar på den reformatoriske bevægelse i Danmark.

Undersøgelsen af Erasmus' skrifter har således vist, at hele hans teologiske interesse er orienteret mod Skriften og den i Skriften indeholdte Kristi filosofi. Han vil være Skriftteolog! Han arbejder filologisk med henblik på at afdække Kristi ord og lære. Han vil restaurere Skriften og teologien. Hans store udgivelsesarbejde med de patristiske fædre skal også ses i dette lys. De er – i modsætning til hans egen samtids skolastiske teologer - sammen med Skriften selv de bedste læremestre til forståelse af Skriftens Kristusforkyndelse. Samtidig er de for Erasmus forbilledlige eksempler på, at studiet af kristendommens kilder og den antikke filosofi kan gå hånd i hånd. Til støtte for den kristnes fromhedsliv trækker Erasmus nemlig som en naturlig ting på den antikke filosofi. Han betegner studiet af den antikke læsning som en "rekrutskole", altså en

slags forskole til den egentlige skole, som er Skriften. Man kan følgelig hos filosofferne finde megen hjælp og inspiration (f.eks. hos Platon, Seneca, m.fl.) til at leve på den rigtige måde. Erasmus betegner derfor forholdet til den antikke litteratur som en rejsendes, man skal ikke blive hængende, men komme videre til den højeste visdom, Kristi filosofi. Denne fremtrædende dannelsesstanke hos Erasmus genfinder vi ikke i samme grad i Helgesens skrifter.

Som en fundamental teologisk struktur under hele Erasmus' Kristi filosofi-budskab i Skriften ligger tillige en klar soteriologi. Hovedhjørnestenene er i dette hans dåbssyn og hans forståelse af corpus Christi. Denne forudsætning skal med, når man skal vurdere hans indlæg i debatten med Luther om den frie vilje.

Lige så markant Skriften og Kristi filosofi fremtræder i Erasmus' teologiske program, lige så svag i konturerne og meget lidt markant fremstår Kirken som institution og som forvalter af den kirkelige lære. Erasmus henviser kun sjældent til den kirkelige læretradition, når Skriftens udsagn skal fortolkes. Han forudsætter de givne institutionelle rammer og hierarkier. Men det, som har hans interesse, er den enkelte kristnes eksistens i relation til den egentlige, usynlige kirke, som igen bunder i hans corpus Christi forståelse. Han kan derfor også identificere – for datiden en provokerende tanke - det (kristne) samfund og den egentlige og sande kirke med hinanden: ”Hvad andet er samfundet end et stort kloster”? Konsekvensen af denne radikale humanistiske teologi er i virkeligheden anti-institutionel. Men på det praktiske plan drager han på ingen måde konsekvenser heraf. Snarere bliver han med årene mere konservativt kirkelig som reaktion på den splittelse og ufred, han ser i kølvandet på den reformatoriske bevægelse.

På denne baggrund opviser Helgesens teologi nogle markant andre træk.

Helgesen er kirkens og institutionens mand. Han er det ikke kun, fordi han står i en anden kirkepolitisk situation end Erasmus, og fordi han optræder som en politisk og kirkelig aktør på de danske biskoppers vegne. Men han er det lige så meget, fordi grundstrukturen i hans teologi byder ham det.

Helgesens teologi tager form og indhold af hans faste tro på, at Guds ord er åbenbaret i Skriften og den øvrige apostolske overlevering og lige siden har åbenbaret sig fortsat i

den levende tradition. Han vægter den profetiske traditionskilde højt i sine skrifter. Skriftens kanon er kun een form af Guds ord. Guds åbenbaring ved Helligånden finder fortsat sted i den kristne kirkes historie, fortrinsvis ved koncilierne og gennem særligt hellige personer, martyrer, doktorer, helgener, karismatiske profeter og profetinder, men også ved relikvier, jærtegn og mirakler – alle disse Guds ”sendebud” og ”vidnesbyrd” for verden er åbenbaringskilder for den levende Gud. Denne åbenbaringsforståelse betyder, at Helgesen ikke alene – som f.eks. Erasmus – hovedsageligt orienterer sig mod Skriften, men i sagens natur i samme grad mod Helligåndens budskaber i den levende traditionen.

Det relevante spørgsmål om åbenbaringernes ægthed besvarer Helgesen med, at de skal kunne ”fordrages” med Skriften, at ”hwn er thenom icke modstandig.” Kan man således med en vis ret tale om, at Skriften har en fortrinsstilling i Helgesens univers, så er det først og fremmest som kontrolinstans for, hvad der er Guds Ord. Ellers ikke. Guds ord har selvsagt, uanset hvor det lyder, krav på samme ret og respekt. Ifølge Helgesen har den levende traditionen principielt samme autoritet som Skriften. Guds Helligånd taler gennem dem begge.

Et af Helgesens skarpeste kritikpunkter mod lutheranerne var netop, at de tolkede Skriften efter deres eget hoved, fordi de satte sig ud over traditionen og traditionens tolkning. Således var striden med de lutherske reformatorer ikke om Skriften, men om at afvise traditionen eller ej. Helgesen tvivlede f.eks. ikke på den profetiske udlægning af begivenhederne i sin levetid, nemlig at oprør og frafald var en følge af kætteri og ulydighed i hans samtid – dette havde allerede den hellige Birgitta efter hans mening profeteret og forudset. For Helgesen var den rette tolkning først og fremmest givet i traditionen. Helligånden kan ikke være i splid med sig selv. Den taler ikke med forskellige tunger enten i Skriften eller i traditionen. Således er kirken, koncilierne, det kirkelige embede, den profetiske røst, jærtegnenes og relikviernes tegn et naturligt sted at hente svar for den enkelte på kristendommens spørgsmål.

Et ofte fremført argument af Helgesen mod reformatorerne er da også, at han ikke kan forestille sig, at Gud har ladet den hellige kirke fare vild i fjorten hundrede år.

Heri ligger en helt afgørende forskel i forhold til Erasmus. Traditionen som åbenbaringskilde og læreinstans er så godt som fraværende i Erasmus' skrifter:

*Enchiridion* er en håndbog i kristen fromhed, pietas, som principielt kan benyttes og efterleves af enhver, også uden specielle teologiske forudsætninger. Kristi filosofi leves i verden og er principielt mulig for alle. Alle kan ud fra deres muligheder stræbe efter Kristus, uanset hvor man befinder sig i samfundet. Fromhed er, at "omnia ad Christum referantur." Hertil behøves hverken Kirkens eller traditionens vejledning eller særlige munkeløfter – men nok, at den kristne studerer og handler efter læren i Skriften!<sup>596</sup>

Det samme er tilfældet i det vigtige program- og indledningsskrift *Paraclesis*. En ordentlig teolog er en, som kendes på at være beskæftiget med Skriften dag og nat, for i den er, lever og ånder Kristus. Ikke en der har forslugt sig på skolastiske spidsfindigheder. En teologs vigtigste opgave er at lede læseren frem til "Kristi uforfalskede filosofi", som er i Skriften. Og set med Erasmus' øjne er en sand teolog enhver, der lever og handler efter Kristi filosofi – hvad enten han er væver, smed eller bager. Heller ikke i dette skrift spiller kirken eller traditionen – eller forudsættes at spille - nogen nødvendig rolle.

I *Methodus* og *Ratio seu Methodus* beskrives både, hvordan Kristus selv er i stand til (gennem akkomodationsprincippet) at nå enhver og være alt for alle, ligesom de to skrifter giver anvisninger på, hvordan læseren bedst når frem til den sande teologi. Også i disse to skrifter er den sande kristendom, Kristi filosofi, først og fremmest et mellemværende mellem den enkelte og Skriften.

Når spørgsmålet om fortolkning stiller sig i forbindelse med Erasmus' teologiske program møder man kun yderst sjældent den fortsatte åbenbaring som argument *per se*. I givet fald vil det være i form af konciliære afgørelser, aldrig som egentlige profetisk-

---

<sup>596</sup> Jvf. også Leif Grane, *Martinus noster. Luther in the German reform movement 1518-1521*, Mainz 1994, 293: "Erasmus had through his own literary activity greatly confirmed the antischolastic view as well as the concentration on piety as a personal matter, fundamentally independent of ceremonies, and he had encouraged the conception of the learned as a person who without need of ecclesiastical authority is able to understand the Bible and the fathers and to judge "for himself"." (p. 293, jvf. også p. 291f).

karismatiske udtalelser i traditionen. Når Erasmus henviste til kirkefædrene var det først og fremmest, fordi de ved at være tættest på ”kilderne” var de mest troværdige fortolkere og vejledere i Skriften.

Erasmus’ hele bestræbelse går da også ud på at udstyre sin læser med en række hermeneutiske råd og redskaber. Disse tolkningsnøgler (den historiske og spirituelle/allegoriske) til Skriftens forståelse fandt han ikke hos skolastikerne, men hos netop kirkefædrene, med Origenes og Augustin som de væsentligste inspirationskilder. Meget betegnende udgav Erasmus ikke skrifter af f.eks. kristne mystikere.

Når jeg her især har fremhævet traditionsaspektet og fortolkningsspørgsmålet i karakteristikken af vore to hovedpersoner, er det fordi disse problemfelter i særlig grad tegner nogle afgørende streger i billedet af dem.

Helgesens stærke betoning af den apostolske og profetiske åbenbaringstradition ved siden af Skriften er en betydningsfuld faktor, som markerer en væsentlig forskel til Erasmus - og samtidig udgør en uomgængelig forståelsestilgang til hans egen teologi på en række områder, og det gælder ikke mindst Kirkens plads i hans trosverden.

Kirken, og det vil sige Romerkirken (”som i trossager er hele Verdens og især alle Kristnes sande Moder og Herskerinde”)<sup>597</sup> er en integreret og aktiv part i Helgesens teologiske univers. For det er kirken, som har udvalgt Skriftens kanon og har opsamlet den øvrige apostolske tradition og givet den videre. Det kirkelige embede er således fra begyndelsen bærer og formidler af den apostolske tradition. Derfor har også embedet en særlig plads i Helgesens øjne, og dets indehaver skal adlydes, sålænge de ikke ”nøde os (til) ath synde medt segh”.

På samme måde står de omdebatterede *kontroversemner* med lutheranerne ikke til nogen virkelig diskussion for Helgesen. Dertil er de i for høj grad en indiskutabel del af kirkens lære samt den teologiske grundstruktur, som udspringer af det dobbelte åbenbaringsbegreb, Skriften og den fortsatte profetiske tradition. Sådan ser Helgesen

---

<sup>597</sup> Brevet til Kannik Peder Iversen, i: A. Heise, *Skibykrøniken, Tillæg*, 202.

f.eks. på spørgsmålet om *helgendyrkelsen*, som trods manglende klare beviselige Skriftbelæg (den har dog heller ikke Skriften imod sig), har den kirkelig tradition og konciliernes stadfæstelse for sig. Det samme gælder *bøn for afdød* og *skærsildslæren*, som begge er emner, der ifølge Helgesen har kirkens praksis siden apostlenes dage for sig og er forudsat hos de mange af Kirkens fædre. Heller ikke når han må tage stilling til reformatorerne hårde kritik af *klostertanken* savner han svar. Han begrundet også klostereksistensen og løfterne særdeles udførligt med henvisning både til Skriften, apostolsk tradition, kirkefædre, konciler, og han giver udtryk for sin klare overbevisning om, at klosterlivet repræsenterer en højere og mere evangelisk livsform – hvis den vel at mærke får lov til at blive praktiseret efter reglen. I den forbindelse bruger han megen plads på at afvise prædikanternes stereotyp fremførte beskyldninger mod munkene for at være hildet i gerningsretfærdighed, et emne Helgesen i øvrigt behandler indgående i sine skrifter.<sup>598</sup> At Helgesen tilslutter sig alle bestræbelser på at reformere klostre for at komme misbrugene til livs, siger sig selv.

For Erasmus lå hverken helgendyrkelse, skærsildslæren eller klosterideen inden for hans interessefelt endsige indgik som en nødvendig del af hans teologiske program.

Det indledende spørgsmål lød: Er Helgesen Erasmianer?

Jeg mener, spørgsmålet må besvares med et nej. Min begrundelse skal først og fremmest ses i lyset af den ovenfor præciserede og efter min mening afgørende forskel i Erasmus' og Helgesens teologiske grundorientering.

Det kan udtrykkes meget kort, nemlig med det klassiske begrebspar: Skrift og Tradition: Erasmus er Skriftheolog, Helgesen er Skrift- og traditionsteolog. Vel har Helgesen oversat skrifter af Erasmus, ligesom han et enkelt sted kan ophøje ham til en (næsten) profetisk status – hvor meget der her er retorisk talemåde er svært at afgøre. Men det ændrer ikke på, at Helgesen i sin teologi og kristendomsforståelse, i langt højere grad er traditionens formidler og forkæmper, end Erasmus er det i sit teologiske program. Dette anser jeg for at være en afgørende forskel til Erasmus og et uundgåeligt resultat af, at

---

<sup>598</sup> Her: f.eks. kapitlet Retfærdiggørelse.

den profetiske tradition lige siden apostlenes dage, står så markant og bestemmende for Helgesens teologiske meningsdannelse.

Derfor bliver Helgesens forsvar for kirkens overleverede lære og indretninger så fuld af lidenskab. Helgendyrkelse, skærsild, klosterliv, jærtegn, kirkelige ceremonier, etc. hører som en helt nødvendig del med til kirkens væsen og selvforståelse. Et angreb på dem måtte Helgesen opfatte som et angreb på den profetiske tradition og dermed på Guds eget Ord.

Erasmus havde i teologisk henseende sit focus et andet sted: på Kristi filosofi i Skriften. Den største trussel fra den reformatoriske bevægelse mod Kirken og dens væsen bestod for ham først og fremmest i tidens politiske omvæltninger og religiøse optøjer og uro, disse var til fare for freden og harmonien mellem de kristne, som Erasmus anså for et af den kristne kirkes mest indiskutable kendemærker.

Selvfølgelig udelukker denne forskel i deres teologiske orientering ikke, at de på mange områder har haft sammenfaldende reformsynspunkter: nødvendigheden af bedre uddannelse for de gejstlige, fælles modvilje mod skolastisk teologi, det almindelige koncils betydning, m.v.

## **Helgesen i en europæisk kontekst**

Hvis Helgesen ikke var Erasmuselev, hvad er han så? Hvilken traditionssammenhæng hører han hjemme i?

Jeg mener, et oplagt bud må være det monastiske miljø, han selv står i.

I de sidste årtier er humanismeforskningen gået nye veje. Man har i højere grad fået øjnene op for, at de humanistiske strømninger også blev indoptaget i den europæiske klosterkultur i 15. århundrede og havde sine markante fortalere i fremtrædende ordensfolk. Nyorienteringen skete for alvor omkring 1970 med et publiceret foredrag af Paul Oskar Kristeller, hvori han opfordrede til at sætte focus på humanismen og klostrene. Kristeller kunne opstille en liste over humanistisk dannede ordensbrødre i Italien og Tyskland, ligesom han kunne pege på litteratur i klosterbiblioteker, der

vidnede om en klar humanistisk interesse inden for klostermurene. Kristeller betegnede fænomenet som ”a monastic culture that was a l s o humanistic.”<sup>599</sup>

Omtrent samtidig med Kristellers foredrag udsendtes i Tyskland en biografisk skildring af benediktinerabbeden Johannes Trithemius (1462-1516) fra klosteret Sponheim (ved Bad Kreuznach i Sydtyskland).<sup>600</sup> Denne fremstilling blev fulgt op af endnu et værk om Trithemius i 1981, med den sigende undertitel: *The renaissance of monastic humanism*.<sup>601</sup> Trithemius er siden med sit omfattende monastisk-humanistiske forfatterskab blevet en slags model- og gallionsfigur for det, som i den tysksprogede forskning er betegnet ved begrebet: ”Klosterhumanismus”.<sup>602</sup>

Efterfølgende er denne forskning i klosterhumanismen blevet intensiveret med adskillige studier i tyske reformklostre, bl.a. i og omkring Augsburg, klostrene von Melk, Kastl og Bursfelde – alle centre for en vidtforgrenet reformvirksomhed, der udstrakte sig til tilsluttede klostre i bl.a. Nederlandene og Danmark.<sup>603</sup> Lignende humanistiske klostrecentre har eksisteret inden for de italienske, franske og spanske kongregationer. Nogen selvfølge var det imidlertid ikke, at tidens monastiske observantbevægelser gik hånd i hånd med studia humanitatis og humanistisk indstillede abbeder.

Det var dog tilfældet adskillige steder, f.eks. i Helgesens egen orden, hvor et hovedcenter var den indflydelsesrige Mantuakongregation i Norditalien, der havde den kendte observantmunk og humanist, Baptista Spagnoli Mantovanus (1447-1516) som

<sup>599</sup> P.O. Kristeller, ”The contribution of the religious orders to renaissance thought and learning”, i: *American Benedictine Review* 21 (1970), (p. 1-54), 3. Kristeller taler også i op. cit. om ”monastic humanists”.

<sup>600</sup> Klaus Arnold, *Johannes Trithemius 1462-1516 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg 23)* Würzburg 1971, udvidet udg. 1991.

<sup>601</sup> Noël L. Brann, *The abbot Trithemius (1462-1516) (Studies in the history of Christian thought 24)*, Leiden 1981.

<sup>602</sup> Udtrykket lanceredes med en signifikant opsats om emnet, nemlig Franz Machilek ”Klosterhumanismus in Nürnberg um 1500”, i: *Mittelungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg* 64 (1977), 10-45.

<sup>603</sup> Kaspar Elm, ”Monastische reformen zwischen Humanismus und Reformation”, i: *900 Jahre kloster Bursfelde*, 1994, 71. En oplysende, nylig introduktion til klosterhumanisme (i Schwaben, Augsburg) er Harald Müller og Anne-Katrin Ziesak, ”Der Augsburger Benediktiner Veit Bild und der Humanismus” (med kap.: Klosterhumanismus – Umrisse eines Forschungsbegriffs), i: *Zeitschrift des historischen Vereins für Schwaben*, 95. Band Jahrgang 2002, Augsburg 2003, 27-51.



leder i flere omgange, inden han sluttede som generalvikar for hele ordenen i 1513.<sup>604</sup> Det dannelsesmiljø og den litterære produktivitet, der udgik herfra, kunne tale for den fremsatte teori, at Helgesen kan have gennemført et studieophold af kortere eller længere varighed i Italien eller måske været en del af den danske delegation til ordenens generalkapitler i Italien i 1500-tallets begyndelse. Dertil kommer, at Helgesens håndskrift er en italiensk humanistkursiv, og selv om han kunne have lært den ad andre kanaler, ville et studium i Italien passe fint til den ”internationale nyorientering, vi netop i årene omkring 1500 kan konstatere inden for den danske karmeliterprovins” (K. Rübner Jørgensen).<sup>605</sup>

Også andre betydelige humanistiske karmelitermunke rager op i disse år, således den lærde franskmand Laurent Burelli (1448-1504), som var ivrig fortaler for humanistiske studier og som inden han endte sin gejstlige løbebane som biskop af Sisteron havde været rådgiver og sjælesørger ved det franske royale hof.<sup>606</sup>

Endnu en person fra karmeliterordenen skal nævnes, Arnold Bosch fra Gent (1445-1499). Han er et eksempel på en af de meget flittige bidragydere i det netværk, der bestod på tværs af landegrænser og mellem humanister af alle slags i de år. På listen over hans mange korrespondenter er bl.a. Hermolaus Barbarus i Italien, Erasmus, humanistkredsen i Paris, Trithemius i Tyskland m.v. Arnold regnes for ”le pivot du mouvement humaniste en notre Ordre”<sup>607</sup>, og hans indflydelse var både direkte og indirekte inden for ordenens rækker. Han deltog i reformarbejdet inden for ordenen, især støttede han kravene til sprog- og litterære studier, og han engagerede sig i kulten omkring jomfru Maria og hendes forældre (Joakim og Anna).

Bosch plejede nære kontakter til humanisterne i Paris (Jacques Lefèvre d'Étaples, Josse Clichtove, Robert Gaguin, benediktineren Charles Fernand, Guy Jouennaux, m.fl.), hvilket igen leder videre til en anden vigtig region, hvor humanistisk dannelse havde

<sup>604</sup> Jvf. f.eks. Joachim Smet, O. Carm., ”Pre-Tridentine Reform in the Carmelite Order”, i: *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen*. Hrsg. K. Elm, Berlin 1989 (p. 293-323), 297.

<sup>605</sup> K. Rübner Jørgensen, ”Humanistiske træk i Paulus Helie's Cronicon Skibyense”, op. cit., 300, hvor teorien om et studieophold også fremføres.

<sup>606</sup> P. Benoit-Marie de la Croix, ”Les Carmes Humanistes”, i: *Études Carmélitaines. Mystiques et Missionnaires*, XI, 1935 (p.19-93), 86.

<sup>607</sup> P. Benoit-Marie de la Croix, op. cit., 34.

fremtrædende fortalere, nemlig Alsace centreret omkring byerne Sélestadt og Strasbourg (og Basel). Blandt de førende humanister i Alsace var rektoren for den nyoprettede latinskole i Sélestadt Louis Dringenberg, Jean Geiler af Kayserberg, Jacques Wimpfeling, Sebastian Brant, Beatus Rhenanus m.fl.

Imellem humanisterne i Alsace og Paris bestod nære kontakter.

Et af de forhold, der kendetegner disse nævnte humanistkredse er, at de forener deres humanistiske interesser med en udpræget sans for monastisk spiritualitet og tidens i gangværende restaureringsbestræbelser inden for kirke og klostre.

Det gælder således den ovenfor nævnte kreds i Paris, den såkaldte Fabriskreds (opkaldt efter Faber Stapulensis, som var det navn Lefèvre d'Étaples underskrev sig med i sine skrifter), som kan tages som et eksempel. En af kredsens mest fremtrædende var universitetsteologen og Lefèvres højre hånd, den senere biskop, Josse Clichtove, som i 1513 udgav en traktat under navnet: *De laude monasticae religionis*.<sup>608</sup> Heri leverer han en udførlig begrundelse for hele den monastiske religion og institution, ligesom han forsvarer løfterne, i øvrigt med argumenter, som til forveksling ligner Helgesens, idet Clichtove understreger, at løfterne ikke i sig selv skal ses som nogle højere dyder, men alene skal opfattes som de mest effektive midler til at efterleve evangeliets krav om det fuldkomne liv.

Denne sympati for det monastiske ideal og dens rette praktiserede form markerer en af skillelinierne mellem hvad, der kan kaldes en erasmiansk humanisme og en monastisk humanisme, som også kan benævnes klosterhumanisme.

Det er ikke svært at forstå, hvis - eller rettere *at* - Erasmus ikke følte sig vel tilpas i det miljø! Erasmus havde ikke de bedste erfaringer fra sin egen klostertid, ej heller fra studietiden i Paris, og han lagde i flere af sine skrifter (bla. *Enchiridion* (1503), og *Encomium Moriae* (1511)), stærk afstand til munkelivet som en særlig ophøjet livsform, ofte i stærkt respektløse vendinger.

---

<sup>608</sup> Jvf. J.-P. Massaut, *Josse Clichtove. L'Humanisme et la Réforme du Clergé*, I-II, Paris 1968, 348ff (vol. I), som i øvrigt mener, at Clichtove (uden at nævne Erasmus ved navn!) har skrevet traktaten som en reaktion på Erasmus' angreb på den monastiske institution og livsform (f.eks. i *Stultitiae Laus/Tåbelighedens lovprisning*, der udkom to år tidligere (1511)).

Det er netop på dette punkt, at en klar divergens mellem disse humanistiske varianter tegner sig. Med sin relativt tidlige traktat er Clichtove med til at tydeliggøre en væsentlig forskel inden for den europæiske humanismes rækker.

I lidt forgrovet form kan det stilles sådan op: På den ene side er der en kreds, vidt forgrenet over landegrænserne, af toneangivende kloster-og universitetsfolk som hylder - eller i hvert fald ikke problematiserer - det monastiske ideal og regelbundne liv (Gaguin, Lefèvre-kredsen, Geiler af Keyserberg og disciple, Arnold Bosch, Baptista Mantovanus, m.fl) og på den anden side finder vi den mere radikale, antimonastiske linie, repræsenteret ved bla. L. Valla, Erasmus m.fl.

Den belgiske humanismeforsker J.-P. Massaut karakteriserer denne forskel på følgende præcise måde: Han ser det springende punkt i synet på "la "vie religieuse" (la vie monastique) og "la vie crétienne": "Valla, puis Érasme, et leurs disciples, répétaient: l'Évangile suffit au salut et à la perfection, et il s'adresse tout entier à tous les crétiens; les "traditions humaines", telles que les observances monastiques, sont superflues, voire nocives; n'introduisent-elles pas un relent de judaïsme dans le christianisme, ne limitent-elles pas la liberté évangélique?"<sup>609</sup>

For de monastisk orienterede humanister kan denne opfattelse kun være en provokation. Af samme grund udsendte Clichtove sandsynligvis det omtalte skrift som en reaktion på Erasmus' respektløsheder (i f.eks. *Stultitiae Laus*). Massaut gør desuden opmærksom på en pointe i Clichtoves synspunkt, at ifølge Clichtove drejer det sig *ikke* om et modsætningsforhold mellem den "monastiske religion" og den "kristne religion",  
 "... mais la première aide puissamment à pratiquer mieux la seconde."<sup>610</sup>

Den danske karmelitermunk Poul Helgesen kunne have sagt det samme!

Dette forhold til den monastiske religion er vigtigt, fordi det implicerer en uundgåelig sammenhæng med den teologihistoriske kategori, som er blevet betegnet som monastisk teologi eller "théologie monastique", et begreb som i nyere forskning har fundet anvendelse på det 15. århundrede. Betegnelsen stammer fra den

<sup>609</sup> J.-P. Massaut, op. cit., I, 351.

<sup>610</sup> J.-P. Massaut, op. cit., vol.I, 351, Clichtoves egne ord – i fransk oversættelse.

benediktinske forsker Jean Leclerc, som benyttede termen til at karakterisere en væsentlig side af det 12. århundredes teologi, nemlig den teologi der blev drevet i klostrene til forskel fra den skolastiske, som blev udfoldet uden for klostermurene, i katedralskolerne og på universiteterne.<sup>611</sup> Hvor denne sidste især havde undervisning i kirkens dogmer og en aristotelisk bestemt filosofi på programmet, tog den monastiske teologi først og fremmest udgangspunkt i Skriften og traditionen forstået som veje til den kristnes egen religiøse erfaring og personlige frelse. Dette mere subjektive element implicerer også en monastisk spiritualitet og mystik. Den monastiske teologis ”lærefader” er først og fremmest Bernhard af Clairvaux.

Den tyske forsker Ulrich Köpf trækker i sin perspektiverende artikel ”Monastische Theologie im 15. Jahrhundert” teologihistoriske linier fra det 12. århundrede til det 15. århundrede, hvor han konstaterer en fornyet opblomstring af en monastisk teologi og spiritualitet.<sup>612</sup> Som medvirkende faktorer til denne genoplivelse af en ”monastisk teologi” ser han humanismebevægelsen med dens kritik af skolastikken og de udbredte reformbestrebelse inden for munkevæsenet og klosterordnerne.

Hos flere af det 15. og 16. århundredes fremtrædende munke, ordensledere og universitetslærere møder man væsentlige elementer af denne monastiske teologi, som også implicerer mystikken, *mystica theologia*. Det gjaldt f.eks. som allerede omtalt humanistkredsen i Paris, som viste stor interesse for den mystiske tradition.<sup>613</sup>

Mange af disse gejstlige og universitetsfolk forenede i samme person humanistisk dannelse, monastisk teologi og et ”*vita activa*”, som f.eks. afspejler sig i deres engagementet for reformer af kirke og klostre. Flere af disse personer har allerede været nævnt: Baptista (Spagnoli) Mantovanus, Trithemius, Charles Fernand, Arnold Bosch, Josse Clichtove, Robert Gaguin, Lefèvre d’Étaples, Jacques Wimpfeling m.fl. Også biskoppen i Rochester og kansleren for universitetet i Cambridge, humanist og nær ven

---

<sup>611</sup> Jean Leclercq, *L’amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris 1957.

<sup>612</sup> U. Köpf, ”Monastische Theologie im 15. Jahrhundert”, i: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 11, 1992, 117-135.

<sup>613</sup> Köpf gør opmærksom på, at adskillige af det 15. århundredes spirituelle, mystiske traktater rummer flere henvisninger til mandlige og kvindelige mystikere, herunder Mechthild af Magdeburg og Katharina af Siena (op. cit., 133), som også Helgesen refererer til i sine skrifter som Guds ”sendebud” og profetinder.

af Erasmus, John Fisher, hører hjemme i denne sammenhæng. Hans reaktion på Luthers *Assertio* (1520) udkom i 1523 under titlen *Assertionis Lutheranae Confutatio*. Det vandt hurtigt ry og udbredelse på fastlandet som et polemisk og klart teologisk svar på Luthers skrift. *Confutatio* blev trykt bla. i Køln, Venedig, Antwerpen, Louvain og Paris. Med fremhævelsen af den kirkelige autoritet, advarslen mod en subjektiv Skriftudlægning og Fishers betoning af den apostolske og profetiske læretradition ved siden af Skriften viser Fishers *Confutatio* flere fællestræk med Helgesens argumentation.<sup>614</sup>

Et fortsat studium af Poul Helgesen tror jeg vil kunne få tilført nye aspekter ved en inddragelse af den igangværende forskning inden for 15. århundredes monastiske teologi og klosterhumanisme.

Helgesen var om nogen traditionens mand. Han ville en restaurering af den bestående kirke og af klostervæsenet. Han var ingen overdreven humanist! Flere af de typiske humanistiske træk var ikke specielt fremherskende: Helgesen var f.eks. ingen "vir trilinguis", og hans optagethed af de antikke (hedenske) skrifter og filosoffer var behersket. Men han så klart betydningen af at gå "ad fontes", til Bibelen, til kirkefædrenes skrifter. Og hans syn på den levende profetiske tradition udformede på mange måder hans teologiske standpunkt.

Helgesens tilbagevendende formulering lød: Misbrug ophæver ikke brug! Denne nøglesætning rummer en dyb sandhed om hele hans teologi og humanismeorientering. Det var ikke den officiele kirke, dens lære og institutioner, som skulle ændres eller ryddes af vejen. Han så klart, at den reformatoriske agitation for den "evangeliske frihed" stærkt bidrog til en underminering af den bestående kirkes position. Derfor tog han også så kraftigt til genmæle, både teologisk og politisk. I Helgesens øjne var svaret på krisen en restaurering af det bestående indefra.

Og Helgesen var ikke i tvivl om, hvem der skulle gå i spidsen for hele denne reformproces, det var kirken selv, fra de højeste til de laveste embeders indehavere. Ved

---

<sup>614</sup> Jvf. Remigius Bäumers informative portræt, "John Fisher (1469-1536)", i: *Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung*, Hg. Erwin Iserloh, Münster 1985, 49-65.

at bekæmpe korrupsion og ved at fremme et ordentligt uddannelsesniveau af gejstligheden kunne kirkens anseelse genskabes. Så ville den almindelige kristne også følge efter.

Man kunne til slut spørge til Helgesens virkningshistorie i den danske reformation.

Hans påståede store betydning for den første generation af de danske reformatorer må til dels undre. Hans fremhævelse af kirkens læretradition og den profetiske åbenbaring har øjensynligt ikke sat sig spor hos dem. Disse prædikanters ofte fremførte påstand om, at al kirkelig lære og praksis, som ikke havde sin grund i Skriften, var ”menneskelære” og byggede på ”menneskeautoritet”, havde de ikke lært af Helgesen. Det har ført til formodninger om, at Helgesen i sine tidlige undervisningsår på universitetet var mere Luther-venlig end han senere vil vide af. Man kunne også tænke sig, at hans disciple aldrig rigtigt havde forstået eller accepteret hans teologiske standpunkt. På mange måder står de danske prædikanter, hvoraf flere havde fulgt Helgesen undervisning, betydeligt nærmere en erasmiansk Skrifteologi end Helgesens standpunkt.

En undersøgelse af Erasmus' indflydelse i den danske reformationsudvikling kunne måske afdække flere aspekter af udviklingen i den tidlige danske reformationsbevægelse, repræsenteret især ved Malmøreformatorerne. Et sådant studium ville naturligt komme til at ligge i forlængelse af Niels Knud Andersens karakteristik og placering af den tidlige danske reformationsbevægelse i den europæiske sammenhæng.

## L i t t e r a t u r l i s t e

### Kilder

Augustin. *Oeuvres de Saint Augustin*, 13, *Les Confessions*. [Bibliothèque Augustinenne  
Texte de l'Édition de M. Skutella. Introduction et Notes par A. Solignac.

Traduction de E. Tréhorel et G. Bouissou. 1962, 614.

Augustin. *Augustins Bekendelser*. Oversat af Torben Damsholt, København 1988.

Augustin. *Augustinus, Aurelius. Enchiridion. De fide, spe et caritate.*

*Handbüchlein über Glaube, Hoffnung und Liebe. Text und Übersetzung mit  
Einleitung und Kommentar.* Hg. Joseph Barbel, Darmstadt 1960.

Augustin. *Augustin*. Med indledning, oversættelse og noter af Jørgen Pedersen,  
København 1965.

Augustin. Aurelius Augustinus. *Geist und Buchstabe. De Spiritu et Littera. Liber  
Unus.* Übertragen von Anselm Forster OSB, Paderborn 1968

Basilus d. Store. *Prologus in Basilii Epistolam ad nepotes de utilitate studii in libros  
gentilium*, i: Bruni, Humanistisch-philosophische Schriften. Hg. H. Baron,  
Berlin 1928

Basilus d. Store. *Bibliothek der Kirchenväter. Des heiligen Kirchenlehrers Basilus  
des Grossen. Ausgewählte Schriften.* Aus dem Griechischen übersetzt. II.Band.  
*Ausgewählte Homilien und Predigten.* Aus dem griechischen Urtext übersetzt  
und mit Anmerkungen versehen von Dr. Anton Stegmann, München 1925.  
Anhang: *Mahnwort an die Jugend über den nützlichen Gebrauch der heidnischen  
Literatur* (p. 445 – 468).

Bruckner, A. Hg. *Quellen zur Geschichte des Pelagianischen Streites*, Sammlung  
ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften. Zweite  
Reihe. Siebentes Heft, Tübingen 1906.

*Carmelite Rule*. Introduction, translation by Otger Steggink, m. fl., Almelo 1979

*Confutatio Lutheranismi Danici*. Ed. Ludovico Schmitt S.I., Ad Claras Aquas  
(Quaracchi) 1902.

- Erasmus. *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia emendatiora et auctiora*. 10 Bde, Lugduni Batavorum 1703-1706 = Hildesheim 1961-1962.
- Erasmus. *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, Amsterdam, North-Holland, 1969ff.
- Erasmus. *Collected Works of Erasmus*, Toronto 1974ff.
- Erasmus. *Erasmus von Rotterdam, Ausgewählte Schriften*. Lateinisch und deutsch. Hg. Werner Welzig, Darmstadt, 1995.
- Erasmus. *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*. Ed. P.S. Allen, H.M. Allen and H.W. Garrod, Oxford 1906 –1958.
- Erasmus. *Desiderius Erasmus Roterordamus. Ausgewählte Werke*. Hg. Hajo Holborn, München 1964.
- Erasmus. *Enchiridion militis christiani*. Introduction et traduction par A. J. Festugière, Paris 1971.
- Erasmus. *Vom freien Willen*. Hg. Gunther Wenz, übersetzt von Otto Schumacher, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- Erasmus. *Adagiorum Chilias Tertia. Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami. Ordinis Secundi. Tomus Quintus*, Amsterdam 1981, 159-190.
- Erasmus. *Sileni Alcibiadis*. The Sileni of Alcibiades. *Collected Works of Erasmus*, 34. *Adages II-III*, 262-282.
- Erasmus. *De sarcienda ecclesiae concordia. Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami. Ordinis Quinti. Tomus Tertius*, Amsterdam 1986, 258-313.
- Erasmus. *Tåbelighedens lovprisning*. Oversat og indledt af Villy Sørensen, København 1979.
- Erasmus. *Skøn er krigen for den uerfarne*. Oversat og indledt af Villy Sørensen, København 1984.
- Fem Reformationsskrifter trykt af Hans Vingaard i Viborg 1528-1530*, København 1987.
- Helgesen. *Skrifter af Paulus Helie 1 –7*. Udg. P. Severinsen o.a., København 1932-48.
- Helgesen. *Lektor Povl Helgesens Historiske Optegnelsesbog sædvanlig kaldet Skibykrøniken*. Paa dansk ved A. Heise, København 1890-1891.



Helgesen. *Poul Helgesen til Kannik Hans Lauridsen*, 1523. *Poul Helgesen til Kannik Peder Iversen*, 1524, i: *Skibykrøniken. Tillæg*. Ved A. Heise, København 1890-91.  
Laurensen. *Malmøbogen*. Udg. af Holger Fr. Rørdam, København 1868.

Laurensen. *Peder Laurensen: En stakket Undervisning imod Pavens, Bishops og deres Disciplers Statuter, Love, Bud og Skikkelser, 1533. Skrifter fra Reformationstiden*. Udg. af Selskabet for Danmarks Kirkehistorie ved Holger Fr. Rørdam, København 1885-90.

Lefèvre d'Étaples. Jacques. *Jacobi Fabri Stapulensis Commentaria in epistolas S. Pauli*. Parisiis. 1512. Fol.

Luther. *Grund und Ursach aller Artikel D. Martin Luthers*. Martin Luther, *Ausgewählte Werke*. Hg. Borchardt und Merz, München 1962.

Luther. *Begrundelse og hjemmel. Luthers Skrifter i Udvalg I-IV* ved Torben Christensen, Niels Nøjgaard, m.fl. Århus 1980. Bd. I: *De reformatoriske Hovedskrifter*. Redigeret af Niels Nøjgaard. *Begrundelse og hjemmel*, 320-423.

Luther. *Om den trælboundne vilje. Luthers Skrifter i Udvalg V: Om den trælboundne vilje*. Oversættelse og kommentar ved Ellen A. Madsen, indledning og faglig redaktion ved Steffen Kjeldgaard-Pedersen. Århus 1983, 7-387.

Luther. *Martin Luther. Werke. Kritische Gesamtausgabe I ff.*, Weimar 1883 ff.

Luther. *Martin Luther. Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel I ff.*, Weimar 1930 ff.

Luther. *Die ganze Heilige Schrifft Deudtsch*, Wittenberg 1545. Darmstadt 1976.

*Reformationen i Danmark*. Kilder udvalgt af Kai Hørby, København 1972.

*Skrifter fra Reformationstiden*. Udgivne af Selskabet for Danmarks Kirkehistorie ved Holger Fr. Rørdam, København 1885-90.

*Smaaskrifter af Hans Tausen*. Udg. af Holger Fr. Rørdam, København 1870.

Thomas af Aquino. *Summa Theologica*. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica. Hg. Albertus-Magnus-Akademie, Köln 1955, 14. Band (Q 106-114).

Valla, Lorenzo. *Opera omnia*. 2 vols. Basel. Apud Henricum Petrum, 1540. Facsimile edition, Torino: Bottega d'Erasmus, 1962.

- Vormordsen. *Frants Vormordsen: En kort Forklaring og Forskjel paa den evangeliske og papistiske Prædiken og Lærdom, 1531. Skrifter fra Reformationstiden*. Udg. af Selskabet for Danmarks Kirkehistorie ved Holger Fr. Rørdam, København 1885-90.
- Wegener, C. F. (udg). *Danske kongers håndfæstninger. Årsberetninger fra Kongl., Geheimearkiv II (1856-60). Christiern Is Haandfæstning*, dat. 22. juli 1513, 56-65 og *Frederik Is Haandfæstning* af 3. August 1523, 65-79.

## Sekundær litteratur

- Actes du colloque d'Étaples les 7 et 8 novembre 1992: *Jacques Lefèvre d'Étaples (1450?-1538)* sous la direction de Jean-Francois Pernot, Paris 1995.
- Adam, Alfred. *Lehrbuch der Dogmengeschichte I-II*, 4. Auflage. Gütersloh 1981.
- Alberigo, Giuseppe Ed. *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39 – 1989*, Leuven 1991 (*Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* XCVII), her: Johannes Helmuth: "Reform als Thema der Konzilien des Spätmittelalters", 75-152.
- Andersen, J.Oskar. *Paulus Helie I*, København 1936.
- Andersen, J.Oskar. *Der Reformkatholizismus und die dänische Reformation*, i: *Studien der Luther-Akademie*. Hg. Carl Stange, 7. Heft, Gütersloh, 1934, 5-55.
- Andersen, J. Oskar. *Overfor Kirkebruddet. Den første lutherske Bevægelse og Christiern II's Forhold dertil. Mindeskrift ved Reformationsjubilæet 1917*, København 1917.
- Andersen, N.K. *Confessio Hafniensis. Den københavnske Bekendelse af 1530*. Studier i den begyndende Reformation, København 1954.
- Andersen, N.K. "Det teologiske fakultet 1479-1595", i: *Københavns Universitet 1479-1979*, bind V: *Det teologiske fakultet*. Redaktion Leif Grane, København 1980, 1-93.

- Andersen, N.K. "Vormordsen (Wormordsen), Frands", i: *Dansk Biografisk Leksikon*, 3.udgave, bind 16, København 1984, 54-56.
- Andersen, S. *Som dig selv*, Århus 2003.
- Andrén, Carl-Gustaf (red.). *Reformationen i Norden. Kontinuitet och förnyelse*. Lund 1973.
- Appel, Charlotte. "Renæssancebegrebet". *Sønderjysk Månedsskrift*. Udgivet af Historisk Samfund for Sønderjylland, Haderslev 2006 (nummer 3), 84-91.
- Arnold, Klaus. *Johannes Trithemius (1462-1516) (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg*. Hg. K. Wittstadt. Band XXIII), Würzburg 1991.
- Auer, Alfons. *Die vollkommene Frömmigkeit des Christen. Nach dem Enchiridion militis Christiani des Erasmus von Rotterdam*, Düsseldorf 1954.
- Auer, Johann. *Militia Christi: Zur Geschichte eines christlichen Grundbildes. Geist und Leben* 32, 1959.
- Augustijn, Cornelis. *Erasmus von Rotterdam. Leben - Werk – Wirkung*, München 1986.
- Augustijn, Cornelis. *Erasmus. Der Humanist als Theologe und Kirchenreformer*, Leiden 1996.
- Augustijn, Cornelis. "Die Ekklesiologie des Erasmus", i: *Erasmus. Der Humanist als Theologe und Kirchenreformer*, Leiden 1996, 73-93.
- Augustijn, Cornelis. "Humanismus". *Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch*. Hg. Bernd Moeller. Band 2, Lieferung H2. Göttingen 2003, H47-H123.
- Bach-Nielsen, Carsten m. fl. (red.). *Danmark og Renæssancen 1500-1650*, København 2006.
- Backus, Irena. "Erasmus and the Spirituality of the Early Church", i: H. Pabel (ed.), *Erasmus' Vision of the Church (Sixteenth Century Essays and Studies)*, Kirksville 1995, 95 – 114.
- Bainton, Roland. *Erasmus. Reformer zwischen den Fronten*, Göttingen 1969.
- Baron, Hans. *The Crisis of the early Italian Renaissance, I-II*, Princeton 1955.
- Baron, Hans. "Petrarch: His inner struggles and the humanistic discovery of man's nature", i: *Florilegium historicale, Essays presented to Wallace K. Ferguson*. Ed. J.G. Rowe, W.H. Stockdale, Toronto 1971, 19-51.

- Bäumer, Remigius, "John Fisher (1469-1536)", i: *Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung*, Hg. Erwin Iserloh, Münster 1985, 49-65.
- Baumgart, Peter. "Humanistische Bildungsreform an deutschen Universitäten des 16. Jahrhunderts". *Humanismus im Bildungswesen des 15. und 16. Jahrhunderts. Mitteilung XII der Kommission für Humanismusforschung*, 1984.
- Bedouelle, Guy. Art.: "Faber Stapulensis". *TRE*, 10, Berlin 1982, 781-783.
- Bedouelle, Guy. *Lefèvre d'Étaples et l'Intelligence des Ecritures*, Genève 1976.
- Bedouelle, Guy. *Le Quincuplex Psalterium de Lefèvre d'Étaples*, Genève 1979.
- Béné, Ch. *Érasme et saint Augustin ou influence de saint Augustin sur l'humanisme d'Érasme* (= *Travaux d'humanisme et renaissance* 103), Genève 1969.
- Beumer, J. "Erasmus von Rotterdam und sein Verhältnis zu dem deutschen Humanismus mit besonderer Rücksicht auf die konfessionellen Gegensätze", *Scrinium Erasmianum* (vol. I-II), Leiden 1969, vol. I.: 165-201.
- Bietenholz, Peter G. (ed.), *Biographical Register of the Collected Works of Erasmus*, I-II, Toronto 1985/1986.
- Black, Robert. *The New Cambridge Medieval History*, volume VII c. 1415- c.1500. Ed. Christopher Allmand, Cambridge 1998, heri: R. Black: "Humanism", 243 – 277.
- Bludau, August. *Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben des Neuen Testaments und ihre Gegner. Biblische Studien VII*, 5. Freiburg im Breisgau 1902.
- Böhme, Günther. *Bildungsgeschichte des europäischen Humanismus*, Darmstadt, 1986.
- Bonner, Gerald. Art.: "Pelagius/Pelagianischer Streit", i: *TRE*, 26, Berlin 1996, 176-185.
- Boyle, Marjorie O'Rourke. *Erasmus on language and method in theology*, Toronto 1977.
- Boyle, Marjorie O'Rourke. "Erasmus and the "Modern" Question: Was He Semi-Pelagian?", i: *Archiv für Reformationsgeschichte*, 75, 1984, 59 -77.
- Brann, Noel L. *The Abbot Trithemius (1462 – 1516). The Renaissance of Monastic Humanism*, Leiden 1981.
- Bruckner, Albert. *Quellen zur Geschichte des Pelagianischen Streites*, Tübingen 1906.

- Buck, A. "Zur Lage der Renaissance- und Humanismeforschung in Vergangenheit und Gegenwart". *Geisteswissenschaft als Aufgabe*. Hg. H. Flashar, N. Lobkowicz, O. Pöggeler, Berlin 1978, 123 – 136.
- Buck, A. *Humanismus. Seine europäische Entwicklung in Dokumenten und Darstellungen*, München 1987.
- Buck, August. "Der Wissenschaftsbegriff des Renaissance-Humanismus", *Wolfenbütteler Beiträge*, Band 2, Frankfurt 1973, 45-63.
- Buck, August. "Die "studia humanitatis" im italienischen Humanismus". *Humanismus im Bildungswesen des 15. und 16. Jahrhunderts*. Hg. Wolfgang Reinhard, *Mitteilung XII der Kommission für Humanismusforschung*, Weinheim 1984, 11-24.
- Buck, August. Hg. *Renaissance und Renaissancehumanismus von Jacob Burckhardt bis Thomas Mann*, Tübingen 1990.
- Bugge, Knud Eyvin (red.). *Tro og Tale. Studier over Hans Tausens Postil. Kirkehistoriske Studier*, 11. række nr. 19, København 1963.
- Bultmann, Rudolf. "Humanismus und Christentum" (1948), i: Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen, II. Band*, Tübingen 1948, 133-148.
- Bultmann, Rudolf. "Humanismus und Christentum" (1953), i: Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen, III. Band*, Tübingen 1960, 61-75.
- Burckhardt, Jacob. *Renaissancens Kultur i Italien*. Efter Originalens 8. Oplag ved Christina Mønster. København 1903.
- Campana, Augusto. "The origin of the word "Humanist", i: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol 9, 1946, 60-73.
- Campanhausen, Hans von. *Der Kriegsdienst des Christen, Gesammelte Aufsätze* 1960.
- Chomarat, Jacques. *Grammaire et rhétorique chez Erasme*, 2 vols., Paris, Société d'Édition 'Les Belles Lettres', 1981.
- Christensen, Aksel E. (red.): *Danmarks historie*, Bd. 2 (Tiden 1340-1648. Første halvbind: 1340-1559. Af Kai Hørby og Michael Venge, København 1980.
- Christensen, Th. Lyby. "Paulus Helie og Olavus Petri om bibelens autoritet", i:

- Reformationen i Norden* (red. C-G. Andrén, Lund 1973), 61-77.
- Christensen, Th. Lyby. "Paulus Helie og Thomas More om bibeloversættelse, brug og misbrug", i: *Kirkehistoriske Samlinger*, 7. R., bd. 6, 1967, 273-342.
- Christensen, Torben. "De captivitate Babylonica og Peder Laurentsens sakramentopfattelse", i: *Evangelium og sakramente. Festskrift til K.E. Skydsgaard*, Kbh. 1962, 136-159;
- Colloquia Erasmiana Turonensia*, vol. I-II. Douzième Stage International d'Études humanistes, Tours 1969.
- Colloque International de Tours (XIVe Stage), *L'Humanism français au début de la Renaissance*. Introduction André Stegmann, Directeur du C.E.S.R., Paris 1973.
- D'Amico, John F. "Humanism and Pre-Reformation Theology", i: *Renaissancehumanism. Foundations, forms and legacy*. Ed. Albert Rabil, Jr., vol. 3: *Humanism and the disciplines*, Philadelphia 1988, 349-379.
- Daniélou, Jean. *Origène*, Paris 1948.
- Dansk Biografisk Leksikon* 3. udg. red. Af Sv. Cedergreen Bech, 1979f
- DeMolen, Richard L (ed.). *Essays on the Works of Erasmus*, New Haven 1978.
- DeMolen, Richard L. "Introduction". *Opera Omnia Desiderii Erasmi*: "Rungs on the Ladder to the 'Philosophia Christi'", New Haven 1978, i: Richard L DeMolen, (ed.). *Essays on the Works of Erasmus*, New Haven 1978, 1- 50.
- DeMolen, Richard L. *The Spirituality of Erasmus of Rotterdam*, Nieuwkoop 1987.
- Den danske kirkes historie, I-VIII*, red. af Bj. Kornerup, Hal Koch, N.K. Andersen og P.G. Lindhardt, København 1950-66.
- Det danske sprogs historie. Andet Bind. Fra Unionsbrevet til Danske Lov*. Af Peter Skautrup, København 1947.
- Dolfen, C. *Die Stellung des Erasmus von Rotterdam zur scholastischen Methode*, Osnabrück 1936
- Eckert, Paul Willehad. *Erasmus von Rotterdam. Werk und Wirkung I-II*, Köln 1967.
- Eden, Kathy. *Hermeneutics and the Rhetorical Tradition. Chapters in the Ancient Legacy and Its Humanist Reception*, London 1997.
- Elm, Kapar. "Monastische Reformen zwischen Humanismus und Reformation", i: *900 Jahre Kloster Bursfelde: Reden und Vorträge zum Jubiläum 1993*. Hg.

- Lothar Perlitt, Göttingen 1994, 59-111.
- Elm, Kaspar. Hg. *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen ordenswesen (Berliner Historische Studien. Band 14. Ordensstudien VI*, Berlin 1989.
- Elm, Kaspar. "Monastische Reformen zwischen Humanismus und Reformation", i: *900 Jahre Kloster Bursfelde: Reden und Vorträge*. Hg. Lothar Perlitt, Göttingen 1994, 59-111.
- Engelstoft, C. T. *Paulus Eliæ, en biografisk-historisk Skildring fra den danske Reformationstid*, i: *Nyt Historisk Tidsskrift* II, 1848.
- Engelstoft, C. T. "Herredagen i Kjøbenhavn 1530", i: *Theologisk Tidsskrift*. Udg. af C. E. Scharling, Kjøbenhavn 1837. Andet Hefte, 1-115.
- Engelstoft, C.T. *De Confutatione latina*, Kjøbenhavn 1847.
- Études Carmélitaines Mystiques et Missionnaires* – Vol. II. Octobre 1935, heri: Benoit-Marie dela Croix: "Les Carmes Humanistes (Environ 1465 jusque 1525)", Paris 1935, 19– 93.
- Fafner, Jørgen. *Tanke og Tale*, Kbh. 1982.
- Farge, James K. "Erasmus, the University of Paris, and the Profession of Theology", i: *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook*, 19, 1999, 18-46.
- Feld, Helmut. "Die Wiedergeburt des Paulinismus im europäischen Humanismus", i: *Catholica*, vol. 36, 1982, 294-327.
- Feld, Helmut. "Der Humanisten-Streit um Hebräer 2,7 (Psalm 8,6)", i: *ARG*, 1970, 61. Jahrgang, 5-35.
- Ferguson, W.K. *The Renaissance in Historical Thought. Five Centuries of Interpretation*, Boston 1948.
- Flebo, Hanne og Hans Jacob Hansen (red.): *Erasmus. Signalement af europæisk kultur i 1500-tallet*, Kjøbenhavn 1982.
- Flitner, Andreas. *Erasmus im Urteil seiner Nachwelt. Das literarische Erasmus-Bild von Beatus Rhenanus bis zu Jean Le Clerc*, Tübingen, 1952.
- Frank, Karl Suso, *Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums*, Darmstadt 1983.
- Friis, Oluf. *Den danske Litteraturs Historie*, Kjøbenhavn 1945. 1975.

- Garanderie, M.-M. de la. "Les relations d'Érasme avec Paris, au temps de son séjour aux Pays-Bas méridionaux (1516 – 1521)", i: *Scrinium Erasmianum* ( vol. I-II), Leiden 1969, vol. I: 29-53.
- Ganzer, Klaus. "Aspekte der katholischen Reformbewegungen im 16. Jahrhundert" (*Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse*. Jahrgang 1991. Nr. 13), Mainz 1991, 5-37.
- Ganzer, Klaus. "Zur monastischen Theologie des Johannes Trithemius.", i: *Historisches Jahrbuch*, 101. Jahrgang, München 1981, 384-421.
- Garbers, Lis og Høgel, Sten. *Retorik. Levende tale eller tom snak?*, København 1996
- Gebhardt, G. *Die Stellung des Erasmus von Rotterdam zur Römischen Kirche*, Marburg a. d Lahn 1966.
- Gerlo, Alois. "Erasmus von Rotterdam: Sein Selbstportät in seinen Briefen", i: *Der Brief im Zeitalter der Renaissance*, Dt. Forschungsgemeinschaft. Hg. F.J. Worstbrock, Weinheim 1983, 7-24.
- Gerrish, B.A. "De libero Arbitrio (1524): Erasmus on Piety, Theology, and the Lutheran Dogma", i: *Essays on the Works of Erasmus*, ed. Richard L. DeMolen, New Haven 1978, 187-209.
- Gierow, Krister. *Den evangeliska Bönelitteraturen i Danmark 1526-1575*, Lund 1948,
- Gierow, Krister. *Studier kring Malmö-Bogen*, Malmö 1979.
- Gilmore, M.P. "De modis disputandi. The Apologetic Works of Erasmus". *Essays Presented to Wallace K. Ferguson*. Hg. J.G. Rowe, W.H. Stockdale, Toronto 1971, 62-88.
- Gilson, E. *Introduction à l'étude de saint Agustin*. 4. ed. Paris 1969
- Gilson, E. *La philosophie au Moyen Age*, Paris 1962
- Gilson, E. *Les idées et les lettres*, Paris 1932
- Godin, André. *Érasme lecteur d'Origène*. (*Travaux d'Humanisme et Renaissance* 190), Genève 1982.
- Graf, Karl Heinrich. "Jacobus Faber Stapulensis. Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation in Frankreich." i: *Zeitschrift für die historische Theologie*, Jahrgang 1852, Hamburg 1852, 3-237.
- Grane, Leif. *Augustin*, København 1968.



- Grane, Leif, *Martinus Noster. Luther in the German Reform Movement 1518-1521*, i: *Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz*; Band 155: Abteilung Religionsgeschichte, Mainz 1994.
- Grane, Leif. "Erasmus und Luther vor dem Streit 1524/25", i: *Widerspruch - Luthers Auseinandersetzung mit Erasmus von Rotterdam*. Hg. Kari Kopperi, Luther-Agricola-Gesellschaft, Helsinki 1997, 9-23.
- Grane, Leif. "Some remarks on the Church Fathers in the first years of the Reformation (1516-1520)", i: Leif Grane. Hg. *Auctoritas Patrum zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhundert*, Mainz 1993, 21-32.
- Grane, Leif. "Späthumanismus in Dänemark", i: *Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung* 9/1991, 279-292.
- Grane, Leif. *Evangelium for Folket. Drøm og virkelighed i Martin Luthers liv*. København, 1983.
- Grane, Leif. *Den uberegnelige Luther*, København 1992.
- Grane, Leif, "Studia humanitatis und Theologie an den Universitäten Wittenberg und Kopenhagen im 16. Jahrhundert - Komparative Überlegungen", i: G. Keil u.a. Hg. *Der Humanismus und die oberen Fakultäten*, Weinheim 1988, 65-114.
- Grane, Leif. *Confessio Augustana*, 3. udgave, København 1976.
- Grane Leif/Kai Hørby. Hg. *Die dänische Reformation vor ihrem internationalen Hintergrund*, Göttingen 1990.
- Grassi, E. *Rhetoric as Philosophy: The Humanist Tradition*, Pennsylvania 1980
- Gray, Hanna H. "Renaissance Humanism. The pursuit of eloquence", i: *Journal of the History of Ideas* XXIV, 1963
- Grell, Ole Peter. "The City of Malmø and the Danish Reformation", i: *ARG*, 1988, 311 – 339.
- Grell, Ole Peter. "The Catholic church and its leadership", i: *The Scandinavian Reformation: from evangelical movement to institutionalisation of reform*, edited by Ole Peter Grell, Cambridge 1995, 70-113.
- Grell, Ole Peter, "The Emergence of Two Cities: The Reformation in Malmø and Copenhagen", i: *Die dänische Reformation vor ihrem internationalen Hintergrund*. Hg. L. Grane und K. Hørby, Göttingen 1990, 129-145.

- Gundesheimer, W. L. Ed., *French Humanism 1470-1600*, New York, 1970.
- Haaren, Frans von: "Klosterlivet i den vestlige verden", i: *Det europæiske klostervæsen*, *Acta Jutlandica* LIX, *Teologisk serie* 13, Århus 1985, 103-115.
- Hägglund, B. *Teologins historia*, Lund 1978.
- Hallingskov, Lisbeth. "Paulus Helies lære om nadveren", *DTT*, 23 1960, 157-173.
- Harnack, Adolf von. *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1905 (Genoptrykt: Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1963).
- Haskins, Charles H. *Studies in the History of Medieval Science*, 1927/1960.
- Haskins, Charles, H. *The Renaissance of the Twelfth Century*, 1927/1957.
- Hauschild, Wolf-Dieter. Art.: "Gnade", i: *TRE*, 13, Berlin 1984, 476 – 495.
- Heimburger Max. *Die Orden und die Kongregationen der katholischen Kirche. Zweiter Band*, Paderborn 1907.
- Heinemann, Günter. "Die Philosophia Christi des Erasmus", i: *Evangelische Theologie*, 12. Jahrgang, 1952, 187-197.
- Heller, Henry. "Nicholas of Cusa and Early French Evangelism", *ARG* 1972, 6-21.
- Helsingør Bymuseums Årbog* 1979, red. Kenno Pedersen, Helsingør 1979
- Hentze, Willi. *Kirche und kirchliche Einheit bei Desiderius Erasmus von Rotterdam* i: *Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien*, Band XXXIV Paderborn 1974.
- Herbrüggen, Hubertus Schulte. "Erasmus, England, das Neue Testament und die Universitätsbibliothek Düsseldorf", i: Rudolf Hiestand. Hg. *Das Buch im Mittelalter und Renaissance. Studia humaniora*. Droste 1994, 129-159.
- Hiltbrunner, Otto. "Humanitas", i: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Band XVI, Stuttgart 1994, 711-752.
- Hofmann, Linus. "Militia Christi: Ein Beitrag zur Lehre von den kirchlichen Ständen", i: *Trierer theologische Zeitschrift* 63 (1954).
- Hoffmann, Manfred. *Erkenntnis und Verwirklichung der wahren Theologie nach Erasmus von Rotterdam*. Tübingen 1972.
- Holeczek, Heinz. Einleitung. *Erasmus von Rotterdam Novum Instrumentum Basel 1516* (Faksimile-Neudruck, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986), v - xli.

- Holmquist, H. og Nørregaard, J. *Kirkehistorie. Oldtid og Middelalder*. Bind 1, København, 1992 (fotografisk genoptryk).
- Hovingh, P.F. "Introduction". *Annotationes in Novum Testamentum* (pars prima). *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, VI – 5, 2000, 1-39.
- Hughes, P.E. *Lefèvre. Pioneer of ecclesiastical renewal in France*, Michigan 1984.
- Huizinga, J. *Erasmus*. Deutsch von Werner Kaegi, Basel 1951.
- Humanismus in Europa*. Herausgegeben von der Stiftung "Humanismus heute" des Landes Baden-Württemberg, Heidelberg 1998.
- Humanismus und Reformation – Martin Luther und Erasmus in den Konflikten ihrer Zeit*. Hg. O. Pesch, München-Zürich 1985.
- Hørby, Kai. Art.: "Helie, Paulus" i: *Dansk Biografisk Leksikon*, 3. udg., bind 6. København 1980, 210-212.
- Höfdding, H. *Den antikke opfattelse af Menneskets Villie. Historisk-Kritisk Afhandling*. København 1870.
- Imbart de la Tour. *Les Origines de la Réforme*, Tome I-III, Paris 1948.
- Jarrot, C.A. L. "Erasmus' Biblical Humanism", i: *Studies in the Renaissance*, 1970, vol. 17, 119-152.
- Joachimsen, P. "Der Humanismus und die Entwicklung des deutschen Geistes", i: P. Joachimsen, *Gesammelte Aufsätze I*, Aalen 1983, 325-386.
- Joachimsen, P. "Renaissance, Humanismus und Reformation", i: P. Joachimsen, *Gesammelte Aufsätze I*, Aalen 1983, 125-147.
- Joest, W. Hg. *Die katholische Lehre von der Rechtfertigung. Quellen zur Konfessionskunde*, Reihe A. *Römisch-katholische Quellen*. Heft 2, Heliand-Verlag, Lüneburg 1954.
- Junghans, Helmar. "Die Beziehungen des jungen Luther zu den Humanisten", i: *Humanismus und Reformation*. Hg. O. Pesch, München-Zürich 1985, 33- 50.
- Jørgensen, Alfred Th. "Luthers Betbüchlein (1522) in der dänischen Übersetzung von Paulus Helie", i: *Zeitschrift für systematische Theologie*, Gütersloh 1939, 471-476.
- Jørgensen, K. Rübner. *De Hvide Brødre i Helsingør*, i: *Helsingør Bymuseum. Årbog* 1979, 5-63.

- Jørgensen, K. Rübner. "Humanistiske træk i Paulus Helie's Chronicon Skibyense", i: *Danmark og Europa i Senmiddelalderen*. Red. P. Ingesman og B. Poulsen, Århus 2000, 282-305.
- Jørgensen, K. Rübner. "Kirkestormen i København 1530. Kilder og studier.", i: *Danske Magazin*, 8. række, 6, 1995, 337-371.
- Jørgensen, K. Rübner. "The Use of St Birgitta's revelations in Early Sixteenth Century Controversies", i: *Medieval Spirituality in Scandinavia and Europe. A Collection of Essays in Honour of Tore Nyberg*. Ed. Lars Bisgaard, m.fl., Odense 2001, 295-307.
- Jørgensen, K. Rübner. "Mellem Rom og Wittenberg. Reformkatolikken Paulus Helie's kirkeopfattelse", i: *Mentalitet og historie*. Red. Charlotte Appel, m.fl., Skippershoved 2002, 51-77.
- Jørgensen, K. Rübner Jørgensen. "Paulus Helie og Peder Månsson. To 1500-tals oversættere af Erasmus' *"Institutio principis Christiani"*". *Arkiv för nordisk Filologi*, Lund 2000, 203-232.
- Kantzenbach, Friedrich Wilhelm. *Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation. Vertreter, Quellen und Motive des "ökumenischen" Gedankens von Erasmus von Rotterdam bis Georg Calixt*, Stuttgart 1957.
- Kjeldgaard-Pedersen, Steffen. *Martin Luther 1483 – 1546*, København 1983.
- Koch, Ernst. Art.: "Fegfeuer", *TRE*, 11, Berlin 1982, 70-78.
- Kohls, Ernst-Wilhelm. *Die Theologie des Erasmus*, I-II, Basel, 1966.
- Kohls, Ernst-Wilhelm. "The Principal Theological Thoughts in the Enchiridion Militis Christiani", i: *Essays on the Works of Erasmus*. Ed. Richard L. DeMolen, New Haven 1978, 61 - 82.
- Kohls, Ernst-Wilhelm. "Die Neuentdeckung der Theologie des Erasmus", i: *Colloque Erasmi de Liège*, 1987, 240-250.
- Kohls, Ernst-Wilhelm. *Luther oder Erasmus. Luthers Theologie in der Auseinandersetzung mit Erasmus*, I-II, Basel 1972-1978.
- Köpf, Ulrich. "Bemerkungen zur theologiegeschichtlichen Einordnung des spätmittelalterlichen Humanismus", i: *Dona Melanchthoniana. Festgabe für Heinz Scheible*, Stuttgart 2001, 247-266.

- Kristeller, P.O. *Humanismus und Renaissance I-II*. Hg. Eckhard Kessler. Übersetzungen aus dem Englischen v. Renate Schweyen-Ott, München 1975.
- Kristeller, P.O. "The contribution of the religious orders to renaissance thought and learning", i: *American Benedictine Review* 21 (1970).
- Krüger, Friedhelm. *Humanistische Evangelienauslegung. Desiderius Erasmus von Rotterdam als Ausleger der Evangelien in seinen Paraphrasen*, Tübingen 1986.
- Kuss, Otto. "Über die Klarheit der Schrift. Historische und hermeneutische Überlegungen zu der Kontroverse des Erasmus und des Luthers über den freien oder versklavten Willen", i: *Theologie und Glaube*, vol. 60, 1970, 273-321.
- Kværndrup, Sigurd. "Paul Helgesen", i: *Dansk Litteraturs historie*, bind 2, København 1984, 109-120.
- Landfester, Rüdiger. *Historia Magistra Vitae. Untersuchungen zur humanistischen Geschichtstheorie des 14. bis 16. Jahrhunderts (Travaux d'Humanisme et Renaissance CXXIII)*, Genève 1972.
- Larsen, Bent Dalsgaard. "Augustin om nåde og frihed", i: *Dansk Teologisk Tidsskrift* 61. årg., 1998, 81-105.
- Larsen, Dalsgaard Bent. *Menneske og samfund. Studier i det antropologiske grundlag for samfundstænkningen hos Augustin*, Aarhus 1982, 218ff.
- Lausten, Martin Schwarz. "Humanismen. Den første evangeliske bevægelse. Opløsningen". *Københavns Universitet 1479-1979*, bind I: *Almindelig Historie 1470-1788*, red. Svend Ellehøj, Leif Grane og Kai Hørby, København 1991, 65-77.
- Lausten, Martin Schwarz. *Christian 2. mellem paven og Luther*, København 1995.
- Lausten, Martin Schwarz. "Diverse biografier over samtlige forekommende danskere", i: Peter G. Bietenholz (Ed.): *Biographical Register of the Collected Works of Erasmus*, I-II, Toronto 1985. 1986.
- Lausten, Martin Schwarz. *Reformationen i Danmark*, København 1987.
- Lausten, Martin Schwarz. *Kirkehistorie. Grundtræk af Vestens kirkehistorie*, Kbh. 1997.
- Lausten, Martin Schwarz. "The early Reformation in Denmark and Norway 1520-1559", i: *The Scandinavian Reformation: from evangelical movement to institutionalisation of reform*, edited by Ole Peter Grell, Cambridge 1995, 12-

41.

Lausten, Martin Schwarz. "Luther and the Reformation in Denmark", i:

*Lutherjahrbuch*, vol. 71, 2004, 115-130.

Leclercq, Jean. *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris 1957.

Leclercq, Jean. "Monastic and Scholastic Theology in the Reformers of the Fourteenth to Sixteenth Century", i: *From Cloister to Classroom. Monastic and Scholastic Approaches to Truth. The Spirituality of Western Christendom III*, ed. E. R. Elder, Michigan 1986, 178-201.

Lefèvre, Eckard. "Humanismus und humanistische Bildung", i: *Humanismus in Europa*, Hg. von der Stiftung "Humanismus heute" des Landes Baden-Württemberg, Heidelberg, 1998.

Le Goff, *La naissance du purgatoire*, Paris 1991

Levi, A.H.T. (ed.). *Humanism in France at the end of the Middle Ages and in the early Renaissance*. New York 1970.

Lickteig, Franz-Bernard. *The German Carmelites at the Medieval Universities (Textus et Studia Historica Carmelitana Volumen XIII)*, Roma 1981.

Lindhardt, Jan. *Retorik*, Rosinante 1999.

Lindhardt, Jan. "Retorik i renæssancen", i: *Retorikk. Rapport fra Platonselskapets konferanse i Trondheim, 10*, red. Øivind Andersen, Trondheim 1990.

Lindhardt, Jan. *Rhetor, Poeta, Historicus. Studien über rhetorische Erkenntnis und Lebensanschauung im italienischen Renaissancehumanismus*, Leiden 1979.

Lindhardt, Jan. *Martin Luther. Erkendelse og formidling i renæssancen*, København 1983.

Lindhardt, Jan. *Tale og skrift – to kulturer*, København 1997.

Lindhardt, P.G. "Reformationstiden 1513-1536". *Den danske kirkes historie III* (red. N. K. Andersen og P.G. Lindhardt), København 1965, 105-429.

Lindhardt, P.G. *Nederlagets Mænd. Det katolske bispevældes sidste dage i Danmark*, København 1968.

Lindroth, Sten. Art.: "Humanism", i: *Kulturhistorisk Leksikon for nordisk middelalder*, red. Allan Karker, bind 1-21, København 1962, bind 7: 41-46.

Lohse, Bernhard. *Mönchtum und Reformation. Luthers Auseinandersetzung mit dem*

- Mönchsideal des Mittelalters*, Göttingen 1963.
- Lohse, Bernhard. "Erasmus von Rotterdam - eine Alternative zur Reformation?" i: *Humanismus und Reformation – Martin Luther und Erasmus in den Konflikten ihrer Zeit*. Hg. O. Pesch, München-Zürich 1985, 51-70.
- Lohse, Bernhard, "Humanismus und Reformation in norddeutschen Städten in den 20er und frühen 30er Jahren des 16. Jahrhunderts", i: Leif Grane/Kai Hørby. Hg., *Die dänische Reformation vor ihrem internationalen Hintergrund*, Göttingen 1990, 11-27.
- Lubac, Henri de. "Les humanistes chrétiens du XV-XVI siècle et l'herméneutique traditionnelle", i: *Archivio di filosofia*, Padova 1963, 173-182.
- Machilek, Franz. "Klosterhumanismus in Nürnberg um 1500", i: *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg*, Nürnberg 1977, 10-45.
- Mann, Margaret. *Érasme et les débuts de la Réforme française (1517-1536)*, Genève 1978 (Réimpression de l'édition de Paris, 1934).
- Margolin, Jean-Claude. "Érasme et la France." i: *Erasmus und Europa. Vorträge*. Hg. August Buck, Wiesbaden 1988 (*Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung*; Bd. 7), 47-73.
- Margolin, Jean-Claude. Art.: "Renaissance", i: *TRE* 29 (1998), 74-87.
- Markschies, Chrisoph. Art.: "Gottebenbildlichkeit II", i: *RGG* 4, Band 3, 2000, 1162.
- Massaut, J.-P. *Josse Clichtove, L'Humanisme et la Réforme du Clergé*, vol. I-II, Paris 1968.
- Massaut, Jean-Pierre. *Critique et Tradition a la veille de la Réforme en France, Étude suivie de textes inédits traduits et annotés*, Paris 1974.
- McConica, James. *Erasmus*, Oxford 1996.
- McConica, James K. "Erasmus and the grammar of consent", i: *Scrinium Erasmianum* (vol. I-II), Leiden 1969, vol. II:77-99.
- McSorley, Harry J. "Erasmus and the Primacy of the Roman Pontiff: Between Conciliarism and Papalism", i: *ARG* 65, 1974, 37-54.
- Menze, C. "Humanismus, Humanität", i: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. Joachim Ritter, Band 3, Darmstadt 1974, 1217-1219.
- Mesters, Gondulphus, O. Carm., "The Carmelite Province of Denmark 1410-ca. 1540",

- i: *Carmelus, commentarii ab instituto carmelitano editi, Volumen tertium*, Roma 1956, 217-242.
- Moeller, Bernd. "Vom Mittelalter zur Neuzeit. Neue Meinungen und Einsichten zu Renaissance und Humanismus", i: *Verkündigung und Forschung*. Hg. G. Sauter, Heft 1/1976, Chr. Kaiser Verlag, 1976, 32-46.
- Moeller, B. *Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze*. Hg. Johannes Schilling, Göttingen 1991.
- Mokrosch, R. Art.: "Devotio moderna II. Verhältnis zu Humanismus und Reformation" i: *TRE* 8 (1981) 609-616.
- 'Monasticism'. Art., i: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford University Press, 1978.
- Müller, Harald und Anne – Katrin Ziesak. "Der Augsburger benediktiner Veit Bild und der Humanismus. Eine Projektskizze", i: *Zeitschrift des historischen Vereins für Schwaben*. 95. Band. Jahrgang 2002, Augsburg 2003, 27-51.
- Müller, Gerhard Ludvig. Art.: "Fegfeuer" i: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder 1995, 1205-1208.
- Murphy, James J. *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*, Univ. of California Press, Berkeley 1974;
- Møller, J. Glebe. "Var Hans Tausen lutheraner?" i: *Præsteforeningens Blad* 54, 1964, 249-251.
- Møller, J. Glebe. "Var de danske reformatorer lutheranere?", i: *Præsteforeningens Blad* 60, 1970, 153-61, 172-78.
- Müller, Harald. "Graecus et fabulator. Johannes Trithemius als Leitfigur und Zerrbild des spätmittelalterlichen "Klosterhumanisten"", i: *Inquirens subtilia diversa. Dietrich Lohrmann zum 65. Geburtstag*. Hg. Horst Kranz und Ludwig Falkenstein, Shaker Verlag, Aachen 2002, 201- 223.
- Müller, Harald und Anne-Katrin Ziesak. "Der Augsburger Benediktiner Veit Bild und der Humanismus. Eine Projektskizze", i: *Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben*. 95. Band, Jahrgang 2002, Augsburg 2003, 27-51.
- Newald, Richard. *Problem und Gestalten des deutschen Humanismus. Studien von Richard Newald*. Hg. Hans-Gert Roloff, Berlin 1963.



- Niethammer, F.I. "Der Streit des Philanthropinismus und des Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unserer Zeit", Jena 1808, i: *Texte zur Schulreform*, bearb. von W. Hillebrecht, *Kleine Pädagogische Texte* 29, Weinheim/Berlin/Basel 1968.
- Nordberg, Michael. *Renæssancens virkelighed. 1400-tallets Italien - myter og realitet*. På dansk ved Jan Teuber, København 1995.
- Nørgaard-Højen, P. *Den danske Folkekirkes bekendelsesskrifter*, København 2001
- Obermann, Heiko A. *Forerunners of the Reformation*, New York 1966. 1981.
- Oelrich, Karl Heinz. *Der späte Erasmus und die Reformation*, Münster 1961.
- Olin, John C. *Six Essays on Erasmus*, New York 1979.
- O'Malley, John W. "Introduction". *Spiritualia. Enchiridion. De contemptu mundi. De vidua christiana*, i: *Collected Works of Erasmus*, 66, Toronto, 1988, ix -Li.
- Oppermann, Hans. Hg. *Wege der Forschung. Humanismus*, Darmstadt 1970.
- Pabel, Hilmar M.. Ed. *Erasmus' Vision of the Church. Sixteenth Century Essays and Studies*, vol. 33, Truman State Univ. 1995.
- Pabel, Hilmar M. "Erasmus of Rotterdam and Judaism: A Reexamination in the Light of New Evidence", i: *ARG*, vol. 87, 1996, 9-37.
- Pade, Marianne og Minna Skaftø Jensen (red.). *Renæssancen. Dansk - Europæisk – Globalt*. Renæssance-studier, bd. 2, 2. rev. udgave, København 2004.
- Pade, Marianne. "Renæssancen i Italien", i: *Danmark og renæssancen 1500- 1650*, redigeret af Carsten Bach-Nielsen, m.fl., København 2006, 8-23.
- Panofsky, Erwin. *Renaissance and Renascences in Western Art*, 2001.
- Payne, John B. *Erasmus. His Theology of the Sacraments*, Richmond 1970.
- Payne, John B. "Erasmus and Lefèvre d'Étaples as Interpreters of Paul", *ARG*, Jahrg. 65, 1974, 54-83.
- Payne, John B. "Toward the hermeneutics of Erasmus", i: *Scrinium Erasmianum I-II*, Ed. J. Coppens, Leiden 1969, II, 13-49.
- Pedersen, Olaf. *Studium Generale. De europæiske universiteters tilblivelse*, København 1979.
- Peters, Hans. "Hvilke skrifter af Erasmus af Rotterdam har Paulus Helie læst?" i: *Kirkehistoriske Samlinger* 1969, 50 –77.

- Peters, Hans. *Paulus Helies forhold til Erasmus af Rotterdam..* Københavns Universitet 1967 (upubliceret speciale i historie).
- Petersen, Erik. "Renaissancehumanismen. Nogle træk af den nyere forskning.", i: *Historisk Tidsskrift*. Red. Inga Floto, m. fl. Bind 78, København 1978, 250-263.
- Petersen, Erik. "Om Luther, Erasmus og frihedens spøgelse – i anledning af Luthers *De servo arbitrio* i dansk oversættelse." *Fønix* 1984, 255-271.
- Petersen, Erik. *Johann Albert Fabricius. En humanist i Europa*, i: *Danish Humanist Texts and Studies* (ed. Erland Kolding Nielsen), København 1998.
- Pfeiffer, Rudolf. "Die Einheit im geistigen Werk des Erasmus", i: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 15, Halle 1937, 473 - 487.
- Phillips, Margaret Mann. *Erasmus and the northern Renaissance*, Woodbridge 1981.
- Pirinen, Kauko. "Bibelhumanism och reformation - en forskningsöversikt", i: Carl-Gustaf Andrén (red.). *Reformationen i Norden. Kontinuitet och förnyelse*, Lund 1973, 47-60.
- Posselt, Gert. "Poul Helgesens læsning af Luther", i: *Historisk tidsskrift*, bind 89, København 1989, 225 – 252.
- Posselt, Gert (og Villy Sørensen). Art.: "Erasmus af Rotterdam". *Den Store Danske Encyklopædi, Danmarks Nationalleksikon*, femte bind, 1996, 591-592.
- Posselt, Gert. Art.: "Helgesen, Poul". *Den Store Danske Encyklopædi, Danmarks Nationalleksikon*, ottende bind, 1997, 346.
- Post, R. R. *The Modern Devotion: Confrontation with Reformation and Humanism*, Leiden, 1968.
- Rabil, Albert, Jr. *Erasmus and The New Testament: The Mind of a Christian Humanist*, San Antonio 1972.
- Rabil, Albert, Jr. Ed. *Renaissancehumanism. Foundations, forms and legacy*, vol. I-3, Philadelphia, 1988.
- Rapp, Francis, *Réformes et réformation à Strasbourg. Église et société dans le diocèse de Strasbourg 1450-1525*, Collection de l'Institut des Hautes Études Alsaciennes, Tome XXIII, Strasbourg 1974.
- Reformationen i Norden. Kontinuitet och förnyelse*, red. Carl-Gustaf Andrén, Lund

- 1973.
- Reicke, Bo. "Erasmus und die neutestamentliche Textgeschichte, i: *Theologische Zeitschrift*, 1966, vol XXII, 254-265.
- Renaissance-Rhetorik/Renaissance Rhetoric*, Red. Heinrich F. Plett, Berlin/New York 1993.
- Renaissancehumanism. Foundations, forms, and legacy*. Vol. I-3. Albert Rabil, Jr. Ed. Philadelphia, 1988.
- Renaudet, A. *Humanisme et Renaissance*, Paris 1958.
- Renaudet, A. "Un Problème historique: La Pensée religieuse de J. Lefèvre d'Étaples", i: A. Renaudet, *Humanisme et Renaissance*, Paris 1958, 201-216.
- Renaudet, A. "Paris de 1494 a 1517: Église et Université réformes religieuses culture et critique humaniste", i: *Courants religieux et Humanisme a la fin du Xve et au début du XVIe Siècle. Colloque de Strasbourg 9-11 mai 1957*, Paris 1959, 5-24.
- Renaudet, A. *Préréforme et Humanisme a Paris pendant les premières guerres d'Italie*, Paris, 1953.
- Renaudet, A. *Érasme. Sa pensée religieuse et son action, d'après sa correspondance (1518-1521)*, Paris 1926.
- Ribhegge, Wilhelm. "Latein und die nationalen Sprachen bei Erasmus von Rotterdam, Martin Luther und Thomas More", i: *Latein und Nationalsprachen in der Renaissance. Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung*, Band 17, Wiebaden 1998, 151-180.
- Rice, Eugene F., Jr. "The renaissance Idea of Christian Antiquity: Humanist patristic scholarship", i: *Renaissancehumanism. Foundations, forms, and legacy*. Ed. A. Rabil, Jr., 1988, vol. 1, 17 – 28.
- Rice, Eugene F., Jr. "Erasmus and the Religious Tradition, 1495-1499, i: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 11, No 4, Pennsylvania 1950, 387-411.
- Rice, E. F. "The Humanist Idea of Christian Antiquity: Lefèvre d'Étaples and his Circle", i: *French Humanism 1470-1600*. Ed. by W. L. Gundersheimer, New York, 1970, 163-180, samme:
- Rice, E. F. "The Humanist Idea of Christian Antiquity: Lefèvre d'Étaples and his Circle". Appendix I: *Patristic editions published by Lefèvre d'Étaples and his*

- circle, 1499-1520 (142-152). *Studies in the Renaissance*, vol. IX. *Publications of the Renaissance Society of America*, New York 1962.
- Rice, E. F. Jr., "Humanist Aristotelianism in France. Jacques Lefèvre d'Étaples and his circle", i: *Humanism in France*. Ed. by A.H. T. Levi, New York 1970, 132-149.
- Rice, E. F. "Jacques Lefèvre d'Étaples and the medieval Christian mystics", i: *Florilegium historicale, Essays presented to Wallace K. Ferguson*. Ed. J.G. Rowe. W.H. Stockdale, Toronto 1971, 90-124.
- Rieks, Rudolf. *Homo, Humanus, Humanitas. Zur Humanität in der lateinischen literatur des ersten nachchristlichen Jahrhunderts*, München 1967.
- Riising, Anne. *Danmarks middelalderlige Prædiken*, København 1969.
- Ritter, Gerhard. *Erasmus und der deutsche Humanistenkreis am Oberrhein*, i: *Freiburger Universitätsreden*. Heft 23, Freiburg 1937.
- Rüegg, Walter. *Cicero und der Humanismus*, Zürich 1946
- Rummel, Erika. *Erasmus and his Catholic Critics I-II*. I. 1515-1522 og II. 1523-1536, Nieuwkoop 1989.
- Rummel, Erika. "Monachatus non est pietas. Interpretations and Misinterpretations of a Dictum", i: *Erasmus' Vision of the Church*. Ed. Hilmar M. Pabel. *Sixteenth Century Journal Publishers*, 1995, 41-55.
- Salley, Louise. "Jacques Lefèvre d'Étaples: Heir of the Dutch Reformers of the Fifteenth Century.", i: *The dawn of Modern Civilization. Studies presented to honour Albert Hyma*. Ed. K. Strand, 1964, 75-124.
- Schätti, Karl. *Erasmus von Rotterdam und die Römische Kurie*, Stuttgart 1954.
- Scheible, Heinz. Art.: "Humanismus". *RGG*, Band 3, Tübingen 2000, 1938-1944.
- Schlottenloher, Otto. "Lex naturae und Lex Christi bei Erasmus", i: *Scrinium Erasmianum I-II*, Leiden 1969, vol. II: 252 - 299.
- Schmaus, M. *Der Glaube der Kirche I*, 1969.
- Schmaus, M. *Katholische Dogmatik III*, 2, München 1956.
- Schmitt, L. *Der Karmeliter Paulus Heliä, Vorkämpfer der katholischen Kirche gegen die sogenannte Reformation in Dänemark*, Freiburg 1893.
- Schmitt, L. *Der Kölner Theologe Nikolaus Stagefür*, Freiburg 1896.
- Schoeck, R.J. *Erasmus of Europe I-II*, Edinburgh 1993.

- Schucan, Luzi. *Das Nachleben von Basilius Magnus "ad adolescentes". Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Humanismus*, Genève, Librairie Droz, 1973
- Scocozza, B. "Renæssance for renæssancen", i: *Renæssancen. Dansk - Europæisk – Globalt*, red. Marianne Pade m.fl., København 2004, 51-60.
- Seeberg, R. *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte* (1953).
- Seeberg, R. Hg. *Die Dogmengeschichte der alten Kirche von D. Thomasius*, Erlangen 1886.
- Seeberg, R. Hg. *Thomasius' Dogmengeschichte*, Leipzig 1889.
- Skydsgaard, K.E. *Traditio et Traditiones*, København 1972, her: "Schrift und Tradition" (1955), 20-43.
- Smet, Joachim Ocarum og U. Dobhan OCD. *Die Karmeliten. Eine Geschichte der Brüder U.L. Frau vom Berge Karmel. Von den Anfängen (ca. 1200) bis zum Konzil von Trient*, Freiburg 1981.
- Smolinsky, Heribert. "Der Humanismus an Theologischen Fakultäten des katholischen Deutschland", i: *Mittelungen für Humanismusforschung*. Hg. G. Keil, B. Moeller, Weinheim 14/1987, 21-42.
- Spitz, Lewis W. *The Religious Renaissance of the German Humanists*, Cambridge 1963.
- Spitz, Lewis W. "Humanismus/Humanismforschung", i: *TRE*, Band 15 (1986), 639-661.
- Staring, Adrianus, O. Carm.. *Der Karmelitergeneral Nikoaus Audet und die katholische Reform des XVI. Jahrhunderts*. Rom 1959.
- Stegmann, A. "Érasme et la France (1495-1520)", i: *Colloquium Erasmianum*, Mons 1968, 275-301.
- Stupperich, Robert. "Einleitung". *De Sarcienda Ecclesiae Concordia*, i: *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, Tomus V, 3, Amsterdam, North-Holland, 1986, 247 - 255.
- Stupperich, Robert. "Erasmus und die kirchlichen Autoritäten", i: *Festgabe für Hubert Jedin zum 75. Geburtstag*, Hg. Walter Brandmüller und Remigius Bäumer, 1965, 346 - 364.

- Stupperich, Robert. "Die theologische Neuorientierung des Erasmus" , i: *Actes du Congres Erasme*, North-Holland 1971, 148 -158.
- Stupperich, Robert. "Das Enchiridion militis christianis des Erasmus von Rotterdam nach seiner Entstehung, seinem Sinn und Charakter", i: *ARG*, 69, Gütersloh, 1978, 4 – 23.
- Stupperich, R. Einleitung. *De Sarcienda Ecclesiae Concordia, Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, Ordinis Qvinti Tomus Tertius, Amsterdam, 1986, 247-255.
- Svendsen, Paul. *Enhet og mangfold i europeisk kultur. Idéhistoriske studier i renessanse-humanismen og dens forutsetninger*, København 1980.
- Sylvest, Stine. "Kirke og embede", i: *Kirkehistoriske Samlinger*, 1999, 51-72.
- Sørensen, Villy. *Skøn er krigen for den uerfarne*. København 1984.
- Sørensen, Villy. *Tåbelighedens lovprisning*, København 1979.
- Telle, Emile V. *Érasme de Rotterdam et Le Septième Sacrement*, Geneve 1954.
- Thestrup-Pedersen, E. *Luther som skriftfortolker I*, København 1959.
- Thode, H. *Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance*, Berlin 1885.
- Tracy, James D. "Liberation through the Philosophia Christi", i: *Luther Jahrbuch* 62, 1995, 28 - 47.
- Treinen, H. *Studien zur Idee der Gemeinschaft bei Erasmus von Rotterdam und zu ihrer Stellung in der Entwicklung des humanistischen Universalismus* Saarlouis 1955.
- Trinkaus, Charles. *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, I-II, Chicago 1970.
- Trinkaus, Charles. "Humanism, Religion, Society: Concepts and Motivations of Some Recent Studies", i: *Renaissance Quarterly*, vol. 29, No. 4, Winter 1976, 676-713.
- Trinkaus, Charles. "Introduction. Controversies". *De libero arbitrio. Hyperaspistes I*, i: *Collected Works of Erasmus* 76, Toronto 1999, xi - cv.
- Valkner, K. *Paulus Helie og Christiern II*, Oslo 1963.
- Vauchez, André. "Die Heilswege", i: *Die Geschichte des Christentums*, Band 6, Herder 1991, Zweites Kapitel, 412-444.

- Vogel, C.J. de. "Erasmus and his Attitude towards Church Dogma", i: *Scrinium Erasmianum* I-II, Leiden 1969, 101-132.
- Walter, Peter. *Theologie aus dem Geist der Rhetorik, Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam*, Mainz, 1991.
- Weiland, Jan Sperna. Hg. *Erasmus von Rotterdam. Die Aktualität seines Denkens*, Hamburg 1988.
- Weiss, R. *The Spread of Italian Humanism*, London 1964.
- Winkler, G. B. *Erasmus von Rotterdam und die Einleitungsschriften zum Neuen Testament. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte*, Heft 108, Münster Westfalen 1974.
- Woolfson, Jonathan. Ed. *Palgrave advances in renaissance historiography*, Palgrave 2005.

## F o r k o r t e l s e r:

- |       |   |
|-------|---|
| Allen | Desiderius Erasmus, <i>Opus Epistolarum</i> . Ed. P.S. Allen, Oxford 1906-1958. |
| ASD   | Desiderius Erasmus. <i>Opera omnia</i> , Amsterdam 1969-.                       |
| ARG   | <i>Archiv für Reformationgeschichte</i> .                                       |
| CWE   | <i>Collected Works of Erasmus</i> , Toronto 1974ff.                             |
| DEC   | <i>Den Store Danske Encyklopædi</i> .   |
| DDKh  | <i>Den Danske Kirkes Historie</i> . Bind. III. København 1965.                  |
| DBL   | <i>Dansk Biografisk Leksikon</i> , 3. udg. red. Sv. Cedergreen Bech.            |

- Ench. *Enchiridion. Erasmus von Rotterdam, Ausgewählte Schriften, lateinisch und deutsch. Hg. Welzig, Werner, Darmstadt, 1995, Band 1.*
- Heise, A. *Lektor Poul Helgesens Historiske Optegnelsesbog sædvanlig kaldet Skibykrøniken. Paa dansk ved A. Heise, København 1890-1891.*
- Holborn *Desiderius Erasmus Roterordamus. Ausgewählte Werke. Hrsg. von Hajo Holborn, München 1964.*
- KS *Kirkehistoriske Samlinger 1849-.*
- LB *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia emendatiora et auctiora. Ed. J. Clericus. 10 Bde, Lugduni Batavorum 1703-1706 = Hildesheim 1961-1962.*
- RGG *Religion in Geschichte und Gegenwart. 4. Auflage (1998-2005).*
- SPH *Skifter af Paulus Helie 1 –7. Udg. af P. Severinsen o.a., København 1932-48.*
- Tillæg *Poul Helgesen til Kannik Hans Lauridsen, 1523. Poul Helgesen til Kannik Peder Iversen, 1524, i: Skibykrøniken. Tillæg. Ved A. Heise, København 1890-91.*
- TRE *Theologische Realencyclopädie, Berlin/New York 1977-.*
- WA *Martin Luther. Werke. Kritischer Gesamtausgabe 1 ff., Weimar 1883-.*



- WA Br.                    Martin Luther. *Werke. Kritischer Gesamtausgabe. Briefwechsel* 1  
ff., Weimar 1930-.
- WD                        *Erasmus von Rotterdam, Ausgewählte Schriften. B. 1-8.*  
Lateinisch und deutsch. Hg. Welzig, Werner, Darmstadt, 1995.

## English summary

This Ph.D. thesis accounts for the main points in the theology of the two humanists Erasmus of Rotterdam and the Danish Carmelite monk Poul Helgesen (Paulus Helie). Poul Helgesen (app. 1485 - app. 1535) was a central figure in the Danish Reformation struggle, partly as Provincial Prior of the Carmelite Order and teacher of theological students at the University of Copenhagen, who were to become important Danish reformers, and partly as the Danish Catholic Church's most significant theological vanguard against the advancing reformatory movement.

On the basis of an account of the main lines in Erasmus' and Helgesen's theologies, differences and similarities between the two humanists are pointed out, and Helgesen's theology and humanistic persuasion are sought placed within the widely branched European humanist movement.

The thesis bears the title: *Poul Helgesen's theological standpoint and placement in the European humanist movement - viewed on the background of a presentation of the theological manifestos of Erasmus of Rotterdam.*

When the leading European humanist Erasmus of Rotterdam has been included in the Ph.D. thesis, it is mainly due to two circumstances. Firstly, that Helgesen has translated several of Erasmus' writings (among other things *Institutio principis christiani* and *Liber de sarcenia Ecclesiae concordia*) and occasionally expresses his admiration for Erasmus. Secondly, that in Danish secondary literature Helgesen is insistently portrayed as a spiritual disciple of Erasmus. This characterization has continued to live on in more recent foreign secondary literature about Danish humanism and early reformatory movement.

On the background of studies of the many branches of the European humanist movement of the 16th century, the author of this thesis has considered it legitimate to verify the claimed existence of a close humanistic and theological kinship between Erasmus and Helgesen. Such

a comparative analysis seems even more called for as the claim that Helgesen was a disciple of Erasmus has not yet been founded on or subjected to a closer study of Danish church historic research.

The thesis pursues its aim in five stages. The first stage is a research historical account of the concept of humanism. The second stage is a presentation of the main lines in Erasmus' theology. The third stage is an account of Helgesen's theological answer to the early Danish reformatory movement. The fourth and the fifth stages present final observations concerning Erasmus and Helgesen and attempt to place Helgesen in the European humanist movement.

Thus the thesis begins by accounting for certain main lines in the complex research tradition concerning the concepts of humanism and biblical humanism.

The central characteristics of the humanist movement are accentuated, as for example the renewed interest in the study of antique writings, including the biblical and patristic ones, but also the humanist movement's more monastically oriented branch is illuminated with the humanist milieu in Paris as an example and Lefèvre d'Étaples as its leading spokesman.

Then follows the first main part of the thesis with a thorough presentation of the main lines in Erasmus' theology based on a close study of his theological publications, including *Enchiridion Militis christiani*, the opening writings of *Novum Instrumentum*, *Paraclesis*, *Methodus*, *Apologia* and the theological principal publication *Ratio Seu Methodus*.

Common for these writings is Erasmus' main priority being the Scriptures and the inherent philosophy of Christ. The philosophy of Christ is the sighting point in Erasmus' theological programme. The expression covers the life and teachings of Christ which all Christians must strive to implement in their own lives. The same existential aspect is inherent in Erasmus' two other principal theological categories, namely baptism and Corpus Christi. In baptism, the Christian is given life anew, but the baptism is also the act of promising fidelity to Christ. Corpus Christi signifies the condition of being a member of the Body of Christ, but it also means serving all the other members of the Body. Erasmus sees no contradiction between the antique Heathen philosophy and Christianity. On the contrary, like a number of Fathers of the

Church he regards the antique philosophy, especially the Platonic philosophy, as a sort of preparatory school for the highest wisdom, the philosophy of the Gospels themselves, i.e. the philosophy of Christ.

Thus, Erasmus is first and foremost a Scripture theologian of which his continuous, commented publications of the New Testament and the Fathers of the Church are the best proof. The church as an institution and mediator of tradition plays a correspondingly humbler role in his theological programme. The Church is primarily the Christian society of baptised people or God's people (cf. *corpus Christi*). For everyone in society, high and low, ecclesiastical as well as secular, the task is to dedicate oneself to the philosophy of Christ. Thus, according to Erasmus, the principle aim of the visible institutional church is to lead this society of baptised people to Christ. In the last paragraph of the Erasmus part, light is shed on the debate between Erasmus and Luther concerning free will. It is shown that an important key to understanding Erasmus' position lies in his hermeneutics and philosophy of Christ.

The question of free will was actually of secondary importance to him and more appropriate for an academic disputation. It is no coincidence that Erasmus employs the rhetorical concept of diatribe about his contribution. A diatribe constituted an investigation of a philosophical question. The other word which is part of the title of Erasmus' publication, *collatio*, is also characteristic of his contributions. It signifies a collection or comparison of examples of texts in order to attain a greater degree of clarity on a given question. Erasmus' final comment in the publication is very characteristic, "I have compared (texts for and against free will), the sentence is now left for others to pass!" That is why a more appropriate description of Erasmus' publication would have been to use the expression "an investigation", "a study" or "a dialogue about free will" instead of translating "diatribe" into the equivalent of "treatise" as has been done in the Danish version of Luther's "On the Enslaved Will" (1983). The point being that it is not a theological treatise, a *dictum*, by Erasmus, but an investigation of an academic question.

That is why Erasmus and Luther obviously talk at cross purposes. Because Luther sees the whole complex of problems concerning will from an explicitly theological, dogmatic angle or agenda. But that is not how Erasmus intended the publication to be viewed. He never meant to write a theological treatise on the human situation *coram Deo*!

The other main part of the Ph.D. thesis is a presentation of the central themes of Helgesen's theology. This account is also based on a close study of Helgesen's most important writings which are all characterized by not being systematic theological treatises, but occasional publications or so-called dispute writings aimed at the Danish reformers. These central writings by Helgesen are primarily *Answer to Hans Mickelsen* (1528) and *Answer to the Malmoe Book* (1530), but also other writings by Helgesen are consulted, including Helgesen's free translations to Danish of Erasmus' writings.

As an entry point into Helgesen's theology, his concise understanding of the word of God has been chosen, i.e. the pair of concepts known as Scriptures and tradition, well-known from theology history. Helgesen's definition of the word of God is a crucial basis for his whole theology. The thesis establishes Helgesen as very consciously operating with two sources of revelation of the word of God, the Scriptures and the revelation tradition which is in principle unfinished and which goes back to the apostles and is expressed and supplemented in the course of church history, councils, through the revelations of holy men and women, and through the revelational testimony of relics, omens and miracles.

Helgesen repeatedly emphasizes to the Danish reformers that it is not the Scriptures themselves that are the point of disagreement between them, but the clear and Christian meaning of the Scriptures. Helgesen first and foremost finds this proper understanding of the Scriptures in tradition's interpretations. Thus, according to Helgesen, the scriptures and tradition cannot be conceived of as contradicting each other. The holy Spirit cannot be in conflict with itself.

One of Helgesen's main points of criticism against the Danish reformers is therefore also that they interpret the Scriptures the way they see fit instead of following tradition.

This basic structure in Helgesen's theology is confirmed by the prominent position the view of the church takes in his universe. It is the church which has established the Scriptures and passed on the rest of the apostolic tradition. This grants the Roman church and its posts a

certain authority. In a statement which must be considered typical of Helgesen's view of the church, the church is "in matters of faith the true mother of the whole world, especially all Christians ... which we as well as our forefathers ... were hitherto subordinate in all matters concerning faith ... and which also we and our descendents should and must obey with awe" (1524). However, this central positioning of the Roman church in Helgesen's universe does not prevent him from aiming a sharp criticism at the widespread corruption in the church and at the poor educational standard of the clergy. Thus, obedience to the clerical post is not upheld at all costs. If the bearer of the authority thus forces the Christian to "sin with him", the duty to obey ceases. Helgesen's view of the Church's councils and the Papacy are more precisely described in this part as well.

In a following chapter, Helgesen's view of some of his time's controversies is accounted for, including hagiolatry, purgatory, prayer for the dead and the concept of monasticism. Also here, it is very clear that Helgesen very consciously leans towards church tradition and the church's teachings when he defends the proper theology and understanding of these themes against the Lutheran heresy.

The final main part of the presentation of Helgesen's theology concerns the very central Lutheran theme, the justification of faith. Helgesen is very aware of this theme's central position in Lutheran theology. The thesis narrows down the subject by first giving a thorough reading of Helgesen's understanding of grace and free will, as well as his Danish translation of the third part of the Latin writing *Confutatio Lutheranismi Danici*, wherein this theme is discussed. After this, the thesis accounts for Helgesen's distinctive view concerning the subject, namely that a person is justified by faith and may expect salvation through the performance of good deeds, i.e. in practice the Church's instructions for piety. Helgesen finds support for this understanding in the Scriptures' repeated emphasizing of the reward of salvation. Thus, Helgesen must distance himself greatly from the reformers' claim that justification, i.e. salvation, is possible through "faith alone", which he sees as a misrepresentation of the Christian salvation message. Likewise, he is aware that the reformers justify Christians disregarding the authority and power of the church by pleading "evangelical freedom". He considers the fatal consequence of this understanding of freedom as confirmed aplenty by the trouble and lawlessness that follows the Lutheran movement.

In the final chapter - on the background of the thesis' two main parts - a comparison is made between the main principles of Erasmus' and Helgesen's theological and humanistic programmes. And the question, "Is Helgesen an Erasmian?" in the author's opinion must be answered with a "no".

The difference between the two theologians' basic orientations can be expressed with the classic pair of concepts, Scriptures and tradition. Erasmus is a Scriptures theologian, whereas Helgesen is a Scriptures and tradition theologian. Helgesen has indeed translated publications by Erasmus, and has at one point raised him to an (almost) prophetic level. But that does not change the fact that Helgesen in his theology and understanding of Christianity is the mediator and defender of tradition far more than Erasmus is in his theological programme.

The thesis sees this as an unavoidable result of the continued revelation tradition being an integrated and leading principle in Helgesen's theology and understanding of the church.

Therefore, Helgesen's defence of the traditional teachings and organization of the church is also passionate. Hagiolatry, purgatory, miracles, omens, church ceremonies etc. are an unrenounceable part of theology and the church's essence and understanding of itself. Helgesen would have to see an attack on the church's tradition of learning and its rules as an attack on God's own word.

Theologically, Erasmus directed his focus differently, to the philosophy of Christ in the Scriptures. Correspondingly, the church as an institution and administrator of religious teachings and church ceremonies only plays a minor part in Erasmus' theological universe. He presupposes the given institutional limits and hierarchies. But his real interest is in the Christian individual's existence in relation to the philosophy of Christ in a Christian society.

This implicit, non-institutional tendency in Erasmus' radical theology also shows itself in his particular emphasis on the true, invisible church which again comes from his understanding of the Pauline concept of corpus Christi.

These fundamental differences in their theological orientations obviously do not rule out many identical views on reform, the necessity to fight corruption within the hierarchy of the church, of a higher level of education of the clergy, a common dislike of scholastic theology, against papalism etc.

Finally, it is attempted to argue that the Danish Carmelite monk and humanist Poul Helgesen rightfully belongs within the European humanism which in recent English and German research is called "monastic humanism" and "Klosterhumanismus", respectively. In this case, Helgesen is part of a European current among names like Baptista Mantovanus, Trithemius, Lefèvre d'Étaples, John Fisher and others.

In the author's opinion, a continued study of Poul Helgesen and early Danish humanism could be supplied with new aspects by including the ongoing research in 15th century monastic theology and monastic humanism.

Sten Haarløv



DET TEOLOGISKE FAKULTET  
KØBENHAVNS UNIVERSITET



STEN HAARLØV

Poul Helgesens teologiske standpunkt  
og placering i den europæiske  
humanismebevægelse -  
set på baggrund af en præsentation  
af Erasmus af Rotterdams teologiske  
programskrifter

Ph.d. afhandling 2007/1  
ISBN-13: 978-87-91838-02-6

STEN HAARLØV

Poul Helgesens teologiske standpunkt og placering i den europæiske humanismebevægelse - set på baggrund af en præsentation af Erasmus af Rotterdams teologiske programskrifter

Ph.d.-afhandlinger ved Det Teologiske Fakultet